النظرية السياسية
عند ابن تيمية

تأليف

دكتور حسن كوناكاتا
رسالة دكتوراه من جامعة القاهرة

دار الأخلاء للنشر والتوزيع
بالدمام

مركز الدراسات والإعلام
الرياض


بسم الله الرحمن الرحيم

النظرية السياسية

عند ابن تيمية

إن أصل هذا الكتاب رسالة تقدم بها المؤلف
لنيل درجة الدكتوراة من جامعة القاهرة
وقد تمت إجازتها

الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

دار الأخلاء
للنشر والتوزيع

الدمام - شارع المزارع
هاتف: ٨٤١٦٦٨٤-٠٣
ص. ب: ٩٠٠٧ الدمام ٣١٤١٣

مركز الدراسات والإعلام
بدار أشبيليا

الرياض - مجمع فندق حياة ريجينسي
مكتب رقم: ٢٢٤
هاتف: ٤٧٧٣٩٥٩ - ٠١

• فهرس المحتويات •

• المقدمة •

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

يتمتع ابن تيمية بمكانة بارزة بين العلماء والمفكرين الإسلاميين؛ الأمر الذي دفع كثيراً من الكتاب والباحثين المعاصرين إلى الكتابة عنه، سواء في الشرق أو الغرب.

ورغم كثرة وتنوع الدراسات عن ابن تيمية إلا أن فكره السياسي لم يحظ بالعناية الكافية. وفي الحالات القليلة التي قام فيها باحث أو اثنان ببحث فكره السياسي؛ فإن هذا تم في إطار الفهم الغربي ومقولاته، لا في إطار الفهم الموضوعي الوصفي الذي ينطلق من وجهة نظر محايدة، تعمل على فهم هذا الجانب الهام من خلال البنية الفكرية العامة لمختلف جوانب نظريته.

وهذه الطريقة الأخيرة في التناول هي التي يعتزم بحثنا انتهاجها، ومن ثم فإن غرض الباحث أن يوضح نظرية ابن تيمية السياسية، كما هي عليه، بعيداً عن المنظور الغربي، الذي يتناول كل فكر من خلال مقولات التقدمية أو الديمقراطية أو الدفاع عن حقوق الإنسان أو المساواة أو غير ذلك.

ومن ثم فإن منهج هذا البحث منهج موضوعي تحليلي، يعتمد على تحليل النصوص والفهم الموضوعي لها في سياقها التي وردت فيه، بل وفي سياق فكر ابن تيمية كله، وعبر المنطق المسيطر على هذا الفكر.

ولكن لا يعني استخدامنا للمنهج الموضوعي التحليلي أننا نعزل فكر ابن تيمية عن سياقه التاريخي؛ بل على العكس من ذلك فإن من أهداف هذا البحث الكشف عن خصائص الفكر السياسي لابن تيمية في إطار السياق التاريخي لتطور الفكر السياسي الإسلامي؛ بغية الكشف عن تميز مقولات ابن تيمية وتفردها بالنسبة للفكر السياسي السابق عليه، وأثرها الواضح على الأفكار اللاحقة عليه، وربما لا يكون من المبالغة في شيء القول بأن ابن تيمية يعتبر من أكثر المفكرين الإسلاميين تأثيراً في التيارات الإسلامية المعاصرة، لاسيما التيارات ذات المنزع الجهادي.

ومن الضروري أن نلفت النظر إلى عديد من الصعوبات التي تواجه دارسي ابن تيمية. وأول هذه الصعوبات أن ابن تيمية ترك مؤلفات كثيرة جداً ومتنوعة، وأسلوبه في معظمها غير مطرد، ويتسم بكثير من الإسهاب والاستطراد في المسائل الفرعية؛ الأمر الذي يجعل على الباحث أن يبذل جهداً مضاعفاً لتكوين صورة متكاملة عن حقيقة أفكاره، حيث عليه أن يلم شتات هذه الصورة من مؤلفات كثيرة لا يلتزم فيها ابن تيمية بوحدة الموضوع.

أضيف إلى هذا أن طريقة ابن تيمية في التأليف طريقة جدلية؛ فكثيراً ما يدخل في نقاش هامشي، وكثيراً ما يعرج على مسائل فرعية، مما يؤدي إلى ضياع مقصوده الرئيسي من أمام القارئ أو على الأقل يصبح هذا المقصود غامضاً.

ومن الصعوبات كذلك أن ابن تيمية يزعم أنه ملتزم بالدفاع عن مذهب أهل الحديث وآرائهم، ومن ثم فإنه لا يعتبر هذه الآراء آراء شخصية له، الأمر الذي نشأ عنه خلط في عديد من الدراسات السابقة بين آراء ابن تيمية

وآراء أهل الحديث، رغم أن الدراسة المتأنية تكشف عن قدر كبير من التمايز بينهما؛ لاسيما إذا ما تم التمييز بين كلامه الإيجابي وكلامه الجدلي وكلامه الفقهي وكلامه العقائدي.

ومثال ذلك: أن هناك خلطاً بين كلامه عن الولاية أو الإمارة في كتابه الفقهي « السياسة الشرعية » وبين كلامه عن الإمامة أو الخلافة في كتابه الجدلي « منهاج السنة النبوية »؛ إذ إن كلامه في « منهاج السنة » يؤدي إلى الظن بأنه يشترط المبايعة لانعقاد الإمامة بالمعنى الفقهي، كما هو قول الماوردي وغيره.

وحتى يتبين الفرق بين هذا البحث والأبحاث السابقة؛ فإننا نختار أبرز بحث فيها وقع في براثن المقولات الغربية ولم يتخلص من الوعي الذاتي، ومن ثم فهو غير موضوعي، وهو كتاب قمر الدين خان بعنوان « الفكر السياسي لابن تيمية » وهو الدراسة الوحيدة المتخصصة عن فكر ابن تيمية السياسي[١] ، وهو في نفس الوقت ليس بحثاً موضوعياً فقط؛ ولكنه تعبير عن وعيه الذاتي أيضاً، ومن هنا فجدير بالذكر أن نذكر ملخص ما أورده

---

(١) أما كتاب Henri Laoust, Essai sur les doctorines Sociaies et politiques de Taki-d-Din Ahmad bn. Taimiya

فلا نتكلم عنه لأسباب منها:

قلة بحثه عن الفكر السياسي لدى ابن تيمية بالرغم من عنوان كتابه، حيث إنه لا يوجد بحث متعلق بالفكر السياسي بالمعنى المكتمل إلا في فصل واحد من بين (١٧ فصلاً) من هذا الكتاب، وهو فصل «الإمامة والدولة» في الباب الثاني في كتابه الثاني، وهذا الفصل أيضاً إنما هو عبارة عن عرض فقط لآراء ابن تيمية في ذلك الموضوع، دون تحليل لبنية فكره، وهذا بالإضافة إلى كونه غير مسلم فلا يوجد كلام له يدل على تأثره به. أما دراسات عن موضوعات أخرى عن ابن تيمية فانظر قائمة المصادر والمراجع.

خان في كتابه من مواضع تأثير ابن تيمية، والتي يوردها باختصار في مقدمة الطبعة الثانية فيقول:

١ ـ لقد حاول ابن تيمية تقليل ثقل وقوة الثيوقراطية حتى لا تنجح إلا جزئياً.

٢ ـ ربما يكون هو المفكر الوحيد الذي يقول بأن الإسلام لا يعطي أساساً للدولة، وأن إقامتها ليس من وظائف النبوة.

٣ ـ ولكن في رأيه أيضاً أن الدولة هي ضرورة اجتماعية دينية كما هو الحال عند أرسطو والفارابي ويقول إن الإنسان حيوان مدني، وبذا لا يمكن وجود مجتمع إنساني إلا تحت نظام قانوني إداري مشهد باسم « دولة ».

ولكن برغم ذلك فالدولة عنده ليست جزءاً أساسياً أو جوهرياً من الدين ولكنها شقيق يتعاون معه فقط، وليس هذا التعاون ضرورياً على كل حال.

٤ ـ الاهتمام الرئيسي لابن تيمية أن تكون سيادة الشريعة منفذة في الأرض، ولا يهمه كثيراً شكل الدولة أو بنيتها.

٥ ـ فكرة الديموقراطية تظهر من بين المسلمين إلا أن شبحها الغامض ظهر في قصة « الشورى » عند ابن تيمية.

٦ ـ ولكن حتى هذا الشبح الغامض اختفى في ظل فكرة قاهرة، وهي فكرة (أهل الشوكة) الذين يمتلكون القوة الباغية، ويحددون نظام الدولة ويديرون سياستها.

٧ ـ والإسهام العظيم لابن تيمية في الفكر السياسي الإسلامي، هو رفضه لمبدأ إمكانية تحقيق الدولة الإسلامية العالمية الواحدة وضرورة

وجودها، إلا أنه يؤكد على وحدة أمة المسلمين من أجل الدفاع عن الإسلام والمسلمين.

٨ ـ ويقول ابن تيمية إن المسلمين يجب أن يكون لديهم قوى وقوة عسكرية قوية يستطيعون بها الدفاع عن أنفسهم ولو ضد العالم أجمع.

٩ ـ ولكن العيب الكبير في فكر ابن تيمية يكمن في إمالة للواقع الذي استغل الدين فيه ولم يقم الدين إلا بدور ثانوي من أجل خدمة الدولة.

١٠ ـ دعا ابن تيمية إلى قبول الوضع الراهن كما فعل ذلك العلماء قبله مهما كان الحاكم مستبداً وجائراً كي لا يمنع تنفيذ الشريعة ولا يحدث شلل للأمور[١].

كما أن قمر الدين يستنتج عصرية فكر ابن تيمية في خاتمة الكتاب فيقول: (تجاه الفوضى التي نشأت عن سقوط الخلافة في بغداد، وعقد رأي ابن تيمية بالنظرة الواقعية أن الحاجة ماسة إلى كشف العلاقة الجديدة بين الأمة والشريعة، وهذا من خلال مشاهدته لإنشاء الخلافة اسماً في مصر، وخوفاً من الاعتداء المسلح الخطير المغولي والصليبي.

ولقد حاول أن يرد لقيم الإسلام وواجباته منزلتها ويحدد الشروط المطلوبة لإعادة تكوين المجتمع الذي يهتدي بقانون الله وسنة نبيه، ورفض نظرية الخلافة واقترح بدلاً عنها مبدأ القانون في سياسة المسلمين على المستوى المحلي والدولي كأفضل استجابة لتحدي التاريخ. وهو لم يفهم في عصره ولكن اليوم يجب على المسلمين أن يعيدوا تفسير الشريعة ـ كما فعل ابن

---

(١) Qamaruddin Khan, The political Thought of Ibn Taimiya pp. III - VIII.

تيمية ـ تلبية لأوضاع الحضارة المعاصرة وحاجات الحياة الحركية).[١]

وباستعراض كلامه نجد أنه من الواضح أن هناك انعكاساً لوعيه الذاتي على البحث؛ وذلك لأنه يسقط ميله الديمقراطي الليبرالي على تقديره للفكر السياسي لابن تيمية.

وذلك مع كونه يفهم جيداً أن الدولة عند ابن تيمية هي وحدة عضوية يجب على كل عضو من الأمة أن يشترك في سياستها بحسب طاقته[٢] ، فهو يظن أن هذا الاشتراك يتحقق في صيغة الشورى، وبذا يرى عيباً في فهم ابن تيمية عن مكانة أهل الشوكة، كما أنه يعتبر موقفه تبريراً للوضع الراهن في عصره، ولكن الأمر ليس كذلك فإن تصور أهل الشوكة عند ابن تيمية هو امتداد منطقي تابع لفهمه « القدرة »، ونظريته عن معنى تكليف الإنسان.

وظهرت ليبراليته في تأكيده على مبدأ التعاون، وهو مرتبط عنده بنص فكرة الدولة الإسلامية العالمية الواحدة، وهنا أبرز تصوره عن كيفية تحقيق وحدة الأمة، وهو ما يعتبر إسقاط منه على فكر ابن تيمية أيضاً [٣] بصورة سلبية بحتة أو بصورة خيالية حالمة، بتعبير آخر فهو يرى أن الوحدة لا تتحقق إلا بالتعاون التطوعي فقط، ولم ينظر قمر الدين إلى النزعة الثورية أو فكرة الصراع عند ابن تيمية المتمثل في حكمه على من خرج عن الشريعة، مع أن قمر الدين يكشف عن مفهوم سيادة الشريعة في الفكر السياسي لابن تيمية.

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٨٣.

(٣) لا يرفض ابن تيمية وجود الدولة الإسلامية الواحدة صراحة بل ظاهر كلامه يفيد وجوب تنصيب الرئيس الأعلى للأمة الإسلامية؛ لأنه يقول بوجوب أن يتأمر واحد فقط في كل مجتمع، وإن كانت شكلية نظام الدولة عنده فهي غير محددة من قبل الشرع.

وبالجملة يمكن القول بأن قمر الدين خان يمثل مذهب دراسة السياسة الإسلامية المعاصرة عند ابن تيمية، يعني أنه يرى في فكر ابن تيمية فكرة سيادة الشريعة ومشاركة الأمة في السياسة وفق صيغة ديمقراطية متجسدة في الشورى.

وفي مقابل بحث قمر الدين خان، فإن بحثنا يعمل على قراءة الفكر السياسي عند ابن تيمية، بعيداً عن المنظور الغربي، وفي إطار الفكر الإسلامي نفسه، لكن ليس في إطار تمذهبي أو دفاعي أو حجاجي؛ بل في إطار تاريخي مقارن متركزاً على فكره الإيجابي العملي فقط، ومن ثم لن نخوض في كلامه الجدلي مثل نقده على حجج الشيعة على إمامة عليّ وغيره؛ لأنه لا يفيد في إيضاح فكره، بل ربما يزيد من تعقيده، ويكون هدفنا الرئيسي هو تحليل الفكر السياسي عند ابن تيمية، وإعادة تركيبه من خلال تحليل نصوصه تحليلاً كاملاً. ثم نظمها من جديد بترتيب منطقي موضوعي بغض النظر عن الترتيب الأصلي في مؤلفاته.

❁ ❁ ❁



• الفصل الأول •

نظرية الإمامة في الفقه الإسلامي

(١) تأسيس الإمامة بين الفقه والكلام.

(٢) الإمامة: عقد اجتماعي أم خلافة النبوة؟.

(٣) القهر والغلبة كطريق ثالث لانعقاد الإمامة.

(٤) نظرية القهر والغلبة وسياسة الأمر الواقع.

(٥) فقه الإمامة في العصر الحديث.



أولا ــ تأسيس الإمامة بين الفقه وعلم الكلام

درج الباحثون في مجال الفكر الفلسفي علي تناول مشكلة الإمامة - غالباً - في نطاق علم الكلام، وإغفال بعدها الفقهي، مع أنه هو الأساس والمنطق، لأنه يعطي للإمامة تسويغها الشرعي وأساسها النظري، في حين أن علم الكلام لا يبحث مشكلة الإمامة إلا ليقدم تبريراً للخلافة الراشدة لصالح أهل السنة ضد المواقف الشيعية الرافضة لها.

وفي مقابل الموقف السائد لأولئك الباحثين فسيتم التركيز هنا على وضع الإمامة في الفقه الإسلامي عبر مراحل تطوره المختلفة التي مر بها حتى عصر ابن تيمية. وعلى عكس علم الكلام الذي أولى لمشكلة الإمامة منذ البدء اهتماماً كبيراً، لدرجة أن البعض يعتبرون أن نشأة هذا العلم مرتبطة بحل مشكلة الإمامة، فإن الفقه الإسلامي في مرحلته الأولى عند الأئمة الأربعة لم يقدم نظرية واضحة المعالم ومحدودة المفاهيم لمسألة الإمامة، وكان بحثها مرتبطاً دوماً بعلم الحديث، إذ لم يكن الفقه الإسلامي منفصلاً تماماً عن علم الحديث في هذه المرحلة.

والدليل على هذا أن مصنفات أئمة الفقه الأوائل كانت تدور في نطاق علم الحديث كما فعل مالك في (الموطأ) وأحمد في (المسند) والشافعي في (الأم) . وعلى سبيل المثال فإن هذا الأخير عندما عرض المسألة عن الأئمة لم يقدم رأيا فقهياً واضحاً، وربط المسألة برواية حديث محدد، فكانت النتيجة وجود إبهام نظري، يقول: (« **باب صفة الأئمة « وليس في التراجم،**

وفيه ما يتعلق بتقديم قريش وفضل الأنصار، والإشارة إلى الإمامة العظمى، أخبرنا الربيع قال: أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي قال: حدثني ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن ابن شهاب أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال: «أقدموا قريشاً ولا تقدموها، وتعلموا منها ولا تعالموها أو تعلموها »)[١].

إذن فرأي الشافعي نفسه غير محدد نظرياً[٢].

وعند مطالعة سائر الكتابات الفقهية، لا يمكن الوقوف على آراء أئمة الفقه في تحديد الصورة الدقيقة لإقامة الإمامة مع أن وظائف الإمامة مثل قيادة الحرب وتوزيع الغنيمة قد تم التعرض لها في مواضع شتى من تلك الكتابات، لكن ليس على نحو منظم ومتكامل.

ومن المعلوم أن (عصر التدوين)، أقصد تدوين أقوال الأئمة تلاه عصر المختصرات والشروح، ولم يحدث كبير تغيير في موقف الفقهاء؛ إذ لا يوجد باب للإمامة في أي من تلك الكتب ولا تعريف لها أو تحديد لماهيتها.

وقد تأكد هذا الحكم من خلال مراجعة المصنفات الفقهية الرئيسية في تلك المرحلة مثل (العتبية) للعتبي (٢٥٥ هـ)، و(أصول الفتيا) للخشني (٣٦١ هـ)، و (التفريع) لابن الجلاب (٣٧٨ هـ)، و(الرسالة) للقيرواني (٣٨٩ هـ) وكلها على المذهب المالكي. أما المذهب الشافعي فلم يتميز من

(١) الشافعي، الأم جـ١ ص ١٦١.

(٢) لبعض الباحثين آراء مخالفة حول التنظير لموقف الإمام الشافعي من الإمامة مثل د. محمد عزيز نظمي سالم في كتابه (الفكر السياسي والحكم في الإسلام) حيث يعتبر الشافعي من أولئك الفقهاء الذين تعرضوا للفكر السياسي الإسلامي نظراً لأنه يسمي الإمامة (أي الخلافة) بالإمامة العظمى تميزاً عن إمامة الصلاة، وينتهي هذا الباحث إلى أن آراء الإمام الشافعي، وإن لم تشكل نظرية الإمامة إلا أنه تناولها وتحدث عنها كمنطلق للفكر السياسي. انظر (الفكر السياسي والحكم في الإسلام)، ص ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤.

هذه الجهة عن سابقه، على النحو الذي يبدو من (مختصر المزني) للمزني (٢٦٤ هـ)، و(حلية الفقهاء) لابن زكريا الرازي (٣٩٠ هـ)، وكذلك مصنفات الأحناف مثل (مختصر الطحاوي) للطحاوي (٣٢١ هـ)، و (مختصر القدوري) للقدوري (٤٣٨ هـ). أما الحنابلة فيتضح انطباق هذا الحكم عليهم من خلال المتن الفقهي الحنبلي الشهير (مختصر الخرقي) (٣٣٤هـ).

ومن الجدير بالملاحظة أن عدم ذكر الإمامة في تلك المصنفات الفقهية لم يأت على سبيل السهو أو النسيان، وإنما جاء عمداً لأن كتب الحديث تفرد عادة باباً لهذا الموضوع[١] ، ومن المعلوم أن هناك غالباً مطابقة بين كتب الفقه وكتب الحديث من ناحية التبويب لكن رغم وجود هذا التطابق العام، فإن فقهاء المذاهب الأربعة في تلك المرحلة تعمدوا إسقاط باب الإمامة من كتبهم الفقهية لأسباب سياسية، هذا وإن كانوا قد تعرضوا لبعض مسائلها التي لا تقدم ولا تؤخر من الأمر شيئاً.

إذن فلا توجد نظريات فقهية دقيقة ومتكاملة في تلك المرحلتين عن إقامة نظام للخلافة وطرق نصب الإمام، ولم تتضمن الكتب الفقهية حتى القرن الخامس باباً خاصاً بهذا الموضوع، هذا على النقيض من علم الكلام الذي قام في أحد محاوره الرئيسية حول موضوع الإمامة[٢] ، لكن علم الكلام ليس علماً عملياً مثل علم الفقه، لأنه (العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الأدلة)[٣] فهو ليس متعلقاً بمسائل عملية، وإنما بمسائل اعتقادية، وجاء

(١) يتضح هذا في أشهر كتب الحديث، وهي (صحيح البخاري) الذي يحتوي على كتاب باسم (الأحكام)، و(صحيح مسلم) الذي يحتوي على كتاب باسم (الإمارة)، (وسنن أبي داود) الذي يحتوي كذلك على كتاب باسم (الخراج والإمارة والفيء).

(٢) قارن : د. حسن حنفي، (دراسات إسلامية) ص ٢٣٠.

(٣) الجرجاني، التعريفات ص ٢٣٧.

سؤاله عن إشكال الإمامة تبريراً للماضي، على النحو الذي يتضح من كتاب (الإبانة) للأشعري (٣٢٤ هـ) الذي خصص باباً بعنوان (الكلام في إمامة أبي بكر الصديق)[1] ولم تخرج تحليلاته عن كونها تبريراً لإمامة أبي بكر الصديق وسائر الخلفاء الراشدين.

أما طرق ثبوت الإمامة فقد أخذت تتبلور نظرياً على نحو متكامل مع مجيء الباقلاني (٤٠٣ هـ) والبغدادي (٤٢٩هـ). لكن كل هذا لا يقتضي أن علم الفقه قبل الماوردي قد تعرض لوظائف الإمامة في الوقت الذي أغفل فيه طرق ثبوتها. كما فعل الإمام أبو يوسف (١٨٢هـ) في كتابه (الخراج).

ويمكن القول أن أول محاولة شاملة لتأسيس نظرية الإمامة من حيث طرق ثبوتها ووظائفها، كانت مع مقدم الماوردي، وذلك في كتابه (الأحكام السلطانية) الذي جمع بين علم الكلام وعلم الفقه، حيث أخذ من الأول طرق ثبوت الإمامة وصفات الإمام وأخذ من الثاني وظائف الإمامة.

* * *

(١) الأشعري (الإبانة) ص ١٤٥.

ثانيا ـ الإمامة: عقد اجتماعي أم خلافة للنبوة

بادئ ذي بدء يجب الإشارة إلى أن من الخطأ الشائع عند كثير من الباحثين القيام بإسقاط إطار نظري معاصر على قضايا فكرية قديمة تختلف اختلافاً جذرياً عن القضايا المعاصرة. ومن هنا فليس من الصواب على الإطلاق عقد مقارنة بين نظرية العقد الاجتماعي التي نشأت في بيئة أوربية حديثة، وبين فكر الماوردي السياسي فيما يتعلق بنشأة وقيام الإمامة، بحجة أن الإمامة عند الماوردي تنعقد بالاتفاق بين الإمام والأمة باعتبارها مصدر السلطان. وفي الواقع إن المقارنة التحليلية الخالية من الإسقاطات النظرية تكشف عن فروق جذرية بين فكرة انعقاد الإمامة عند الماوردي، ومفهوم العقد الاجتماعي كما طرحه هوبز ولوك وروسوو. لاسيما إذا وضعنا في الاعتبار الفرق الجوهري بين العقد الاجتماعي social contract وبين العقد الحكومي governmental contract .

فنظرية العقد الاجتماعي تفترض سبق وجود الأفراد على وجود المجتمع، كما تفترض عدم وجود نظام سياسي في الحالة الطبيعية. ومن ثم فهي تتعارض مع نظرية أرسطو القائلة بأن الإنسان حيوان مدني أي أن المجتمع سابق على وجود الأفراد.

وتنص نظرية العقد الاجتماعي أن التعاقد يكون بين أفراد أحرار متساوين، وهذا العقد هو الذي ينشئ أو يقيم الدولة، أي أن نشأة الدولة إنما تكون بعد هذا العقد، ولذلك فهذا العقد (وإرادة هؤلاء الأفراد) هو أساس

الدولة، كما تؤكد د. حورية توفيق مجاهد في كلامها عن جون لوك فتقول: (الاتفاق « أي: الميثاق الاجتماعي » وهو بين أفراد أحرار وليس بين المحكومين والحكام بمعنى أنه عقد اجتماعي وليس عقداً حكومياً ـ إلى قولها: إن (نفس العقد الاجتماعي تضمن إنشاء الحكومة)[1] .

أما العقد الحكومي فهو عقد بين الحاكم والمحكومين، وهو قائل بسبق نظام الحكم على وجود الأفراد الذين هم ممثلون لهذا المجتمع، وهو بخلاف العقد الاجتماعي القائل بسبق الأفراد على نظام الحكم ومن هنا فالنظام سابق على العقد، والعقد إنما هو عبارة عن قبول منصب الحاكم من جهة، وعبارة عن الطاعة من الرعية من جهة أخرى، أو على أحسن تقدير تعيين من يصلح لهذا المنصب، وهذا المنصب نفسه لا يقيمه هذا العقد، حيث إن وجود هذا المنصب سبق هذا العقد منطقياً، فالعقد الحكومي[2] لا يقيم منصب الإمام،

---

(١) د. حورية مجاهد (الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده) ص ٣٩٢، ٣٩٣.

(٢) السلطة في الإسلام لها مستويان:

المستوى الأول: وهو ما يسمى بالسلطة المؤسسِّة وهذه تنبع من أوامر الله وشريعته وهو فوق الحاكم والمحكوم وهما مخاطبان بالتزام طاعتها معاً وهي بهذا المعنى فوقية ـ لا تاريخية ـ البشر فيها مخاطبون ومتلقون عن الله لكي يطيعوا ويلتزموا.

المستوى الثاني: وهو ما يسمى بالسلطة المؤسسَّة وهذه بدأت تاريخياً مع وفاة الرسول واكتمال الدين وانقطاع الوحي باختيار خليفة له في سياسة الدنيا وحراسة الدين وهذا الاختيار منشؤه عقد بين الحاكم والأمة أو من يمثلها وهم أهل الحل والعقد، فالعقد بمبايعة أهل الحل والعقد هو الذي ينشئ السلطة المؤسسَّة التي يتفاعل فيها البشر معاً لاختيار من يقوم بأمرهم، فالعقد في التحليل النهائي ينشئ السلطة كعملية Process ولا ينشؤها كواجب شرعي.

ويتميز العقد في الإسلام عن العقد الاجتماعي بأن العقد في الإسلام عقد حقيقي تتأسس وفقاً له العلاقة بين الحاكم والمحكوم بينما العقد الاجتماعي عقد خيالي متوهم.

وقد سبق التأكيد الإسلامي على العلاقة العقدية بين الحاكم والمحكوم على مستوى الفكر =

بل إنما هو يعين شخصية من يقوم بهذا المنصب. وهذا العقد الحكومي كان موجوداً في كثير من الأنظمة الملكية القديمة مثل الممالك الأوربية في العصور الوسطى، وكانت وظيفته هي التبرير للنظام القائم، والإمامة عند الماوردي ليست مبنية على عقد اجتماعي؛ بل عقد الإمامة عنده نوع من أنواع العقد الحكومي.

إذن فنظام الإمامة عند الماوردي ليس هو الذي يقيمه عقد المبايعة أو ينشأ عن إرادة الأمة؛ بل هو النظام الذي أقامه الله للمسلمين على حد تعبير الماوردي؛ لأن الإمامة كما عرفها (موضوعة لخلافة النبوة)[١] . ومن هنا نجد أن الماوردي قال بوضوح في خطبة الكتاب: (**فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة**)[٢] فإن الإمامة تقوم بمقام النبوة في بعض النواحي، أي حراسة الدين وسياسة الدنيا.

إذن فمن الواضح أن الإمامة تستمد سلطتها أو مشروعيتها من كونها خلافة للنبوة، أي أن سلطة الإمامة تتوقف على هذه الاستمرارية بينها وبين النبوة، فنظام الإمامة عند الماوردي إلهي وليس إنسانياً[٣] ، بمعنى أنه يأخذ مشروعيته من الشرعية النبوية، وليس من إرادة الأمة.

= والممارسة الفكرَ الغربي بأكثر من عشرة قرون. راجع حامد ربيع، «سلوك المسالك في تدبير الممالك»، طبعة دار الشعب، ص ٢٠٤ . ١٩٧٩.

(١) الماوردي (الأحكام السلطانية) ص ٥ـ٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٣.

(٣) تعريف الماوردي للخلافة بأنها خلافة للنبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا يستفاد منه أن الإمامة تستمد شرعيتها من الله من حيث مصدر التأسيس لوجوبها، أما على مستوى التنفيذ والممارسة فإنها تعبير بشري يلتزم بالقواعد والأوامر الإلهية في التعامل مع الواقع. فالخلافة إلهية من حيث مصدر التأسيس وبشرية من حيث قواعد الممارسة والرقابة.

ولقد وضح المتكلمون بعض شروط الإمام، وقبل الماوردي هذه الشروط وضمها إلى كتابه (الأحكام السلطانية) إلا أنه جعل فرض نصب الإمامة متوقفاً على طائفتين هما (أهل الاختيار) و(أهل الإمامة) ويشترط شروطاً لكليهما. ولم يفرق المتكلمون قبل الماوردي بين (أهل الاختيار) و (أهل الإمامة)، ولم يشترطوا لأهل الاختيار شروطاً واضحة، وأما شروط أهل الإمامة عند الماوردي فسبعة، هي:

١ ـ العدالة. ٢ ـ العلم. ٣ ـ سلامة الحواس.

٤ ـ سلامة الأعضاء. ٥ ـ الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير السياسة.

٦ ـ الشجاعة والنجدة. ٧ ـ النسب القريشي[(١)].

وأضاف إلى شروط الإمامة التي وضعها المتكلمون شرطين، وهما سلامة الأعضاء وسلامة الحواس[(٢)]. وبعد أن وضع شروط أهل الإمامة وأهل الاختيار انتقل إلى موضوع طرق ثبوت الإمامة وهنا نجد أن الماوردي حدد طريقتين لثبوت الإمامة هما:

الأول: اختيار[(٣)] أهل العقد والحل.

(١) (الأحكام السلطانية) ص ٦.

(٢) شروط الإمام عند الباقلاني (٤٠٣): ـ ١ـ كونه قرشياً. ٢ـ العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً. ـ ٣ـ البصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها. ـ ٤ ـ كونه ممن لا تلحقه رقة ولا هوادة في إقامة الحدود. ـ ٥ ـ كونه من أمثلهم في العلم وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها. انظر (تمهيد الأوائل) ص ٤٧١.

وعند البغدادي ص ٤٢٩ أربعة ـ أ ـ العلم. ـ ب ـ العدالة والورع. ـ جـ ـ الاهتداء إلى وجه السياسة وحسن التدبير. ـ د ـ النسبة إلى قريش. انظر (أصول الدين) ص ٢٧٧.

(٣) مصطلح أهل الاختيار وأهل الإمامة يرجعان إلى واقعة عهد « عمر بن الخطاب» رضي الله =

والثاني : عهد الإمام من قبل[1]. وهنا أضاف الماوردي نقطتين جديدتين :

الأولى : أن الطريقة الثانية للإمامة عند الماوردي، أي عهد الإمام من قبل، لم يذكرها المتكلمون قبله بإجراء مستقل مقابل لاختيار أهل العقد والحل.

والثانية (وهي مرتبة على الأولى) : أن كلام الماوردي في طرق ثبوت الإمامة فقهي عملي صرف ولم يذكر شيئاً عن نظرية (النص) في هذا الموضوع كما هو الحال عند المتكلمين قبله، فنحن نجدهم عند كلامهم على موضوع ثبوت الإمامة يتفرعون إلى النقد الجدلي لنظرية النص لدى الشيعة، فمثلاً نجد الباقلاني يقول : (**إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن، ليس له طريق إلا النص والاختيار وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه**)[2] .

إذن فنظرية الماوردي لثبوت الإمامة هي توفيق[3] بين نظرية الاختيار

= عنه إلى ستة من الصحابة لكي يختاروا واحداً من بينهم لخلافة المسلمين وهؤلاء الستة هم طلحة والزبير وسعد وعلي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف. وقد خرج طلحة والزبير وسعد باختيارهم من أن يكونوا مرشحين للإمارة ثم خرج منها « عبد الرحمن بن عوف» على أن يرضى عليّ وعثمان حكمه في اختيار الخليفة منهما؛ فتميَّز الستة إلى أهل الاختيار وهم الذين يقومون باختيار المرشحين للخلافة، وأهل الإمارة وهم المرشحون لها.

(١) (الأحكام السلطانية) ص ٧.

(٢) (تمهيد الأوائل) ص ٤٦٧ . وانظر أيضا (أصول الدين) ص ٢٧٩ .

(٣) لم يضع الماوردي نظرية بمعنى كتابة أفكار أو تأملات حول السلطة من ابتداعه الخاص. ولكن ما كتبه الماوردي هو في الحقيقة صياغة منظمة لما حدث في حركة الأمة الإسلامية =

ونظرية النص بمعنى أن عهد الإمام من قبل في الواقع يشبه (النص) عند الشيعة كطريق لثبوت الإمامة، إلا أن الأئمة عند الماوردي ليسوا معصومين بخلاف الأئمة عند الشيعة. وأما عدد من تنعقد بهم الإمامة من أهل الحل والعقد فلا يوجد رأي راجح عند الماوردي بخصوصه؛ إذ إن كل ما فعله يتمثل في سرد أقوال العلماء دون ترجيح بينها - إذن فإن (الاختيار) على النحو الذي ذكره الماوردي ليس عقداً اجتماعياً ولا انتخاباً سياسياً وفق المفهوم الحديث، لأن هذا الاختيار يتم بواسطة أهل الحل والعقد، وهم فئة قليلة محددة ولا يمكن اعتبارهم ممثلين للشعب بأكمله، لأن الشعب لم يقم باختيار وتحديد أشخاص أهل الحل والعقد، ولا توجد بين الشعب وأهل الحل والعقد أي واسطة انتخابية تعطيهم حق التمثيل السياسي. وبناء عليه فليس اختيار أهل الحل والعقد للإمام يعد تعبيراً عن إردة الشعب.

بل يمكن القول أن اختيار أهل الحل والعقد للإمام لا يعبر عن اختيار سياسي مبني على رغبة شخصية بل هو نوع من الاجتهاد الفقهي في ضوء شروط ومواصفات فقهية محددة ينبغي الاختيار في ضوئها... يؤيد هذا القول الماوردي: (**فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا أحوال أهل**

= قبله لكي تختار خليفتها - أي أن حركة الأمة هي مصدر الفكر الذي خطه الماوردي وهي سابقة عليه. ولذا حين تحدث عن طرق انعقاد الإمامة إنما سجَّل ما وقع ليس أكثر. فما وقع تاريخياً طريقتان: الأولى هي النص - أي أن ينص الإمام على من يخلفه كما حدث من أبي بكر في نصّه على عمر وهذا يسمى عهد الإمام من قبل. والثانية هي ترك الأمر شورى في الأمة لكي تختار إمامها وهذا يُسَّمى بالاختيار وقد فعله النبي ﷺ بعد موته. فلم يقم الماوردي بأي توفيق وإنما سجَّل ما حدث تاريخياً وقد اعتبره اجتهاداً سياسياً جديراً بالتسجيل لأن النبي ﷺ وأبا بكر هما اللذان فعلاه وأجمع عليه الصحابة ولم يعارضوه. راجع الماوردي - دار الفكر - ط١ - ١٩٨٣م، ١٤٠٤ هـ - ص ٩.

الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون على بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه)[١] .

وهكذا نجد أن تعيين الإمام عند الماوردي يأتي كنتيجة لجهود أهل الحل والعقد بغية اكتشاف من هو أحسن بالإمامة، ولا علاقة لنظرية الاختيار بإرادة الأمة فذلك الأمر مقصور على أهل الحل والعقد، وتجب طاعة من اختاروه على سائر الأمة برغم عدم اشتراكهم في الاختيار، قال الماوردي: (**فإن أجاب إليها ـ أي أجاب الإمام إلى البيعة ـ بايعوه عليها وانعقد بيعتهم له بالإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته)**[٢] .

وقد أوضح هذا الأمر بعد ذلك عند كلامه على الطريق الثاني، وهو (عهد الإمام من قبل) فبعد أن نقل اختلافات العلماء في مسألة (رضا أهل الحل والعقد) ذكر موضوع اختيار الإمام لولي العهد وعدم استشارة أهل الحل والعقد وهل رضاهم شرط لانعقاد بيعته أم لا؟ وانتهى إلى أن الصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر، لأن بيعة عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة[٣] . إذن فليست الإرادة العامة للأمة فقط غير معتبرة؛ ولكن أيضاً إرادة أهل الحل والعقد يمكن أحياناً أن تكون غير معتبرة كأساس للإمام عنده.

إذن فطرق ثبوت الإمامة عند الماوردي طريقان فقط لا ثالث لهما كما ذكرنا، وأما ثبوت الإمامة بغير عهد ولا اختيار، أي الإمامة بالتغلب

(١) الماوردي « الأحكام السلطانية » ص ٧ـ٨.

(٢) المصدر السابق ص ٨.

(٣) المصدر السابق ص ٨.

والاستيلاء فلا يقر بها الماوردي مع أنه لا يصرح بإنكارها يقول: (**ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمون إلى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضا والاختيار، ولكن يلزم أهل الاختيار عقد الإمامة له، فإن اتفقوا أتموا لأن الإمامة عقد لا يتم إلا بعاقد**)[١] .

وأما تولي الإمامة أو الإمارة الإقليمية بالقوة فيقبلها الماوردي عند الضرورة حيث يقول: (**وأما إمارة الاستيلاء التي تنعقد عن اضطرار فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة**)[٢].

وواضح أن الماوردي اضطر إلى التسليم بإمارة الإستيلاء في الإمارة الإقليمية، وربما يكون رأيه في هذا المو ضوع انعكاساً للحالة السياسية التي كانت سائدة في الدولة العباسية الثانية.

ولكن بالنسبة للإمامة العظمى فهو لا يعترف بالاستيلاء كطريق لثبوت الإمامة، فلابد أن تكون إما باختيار أهل الحل والعقد، أو بعهد الإمام من قبل.

والإمامة عند الماوردي هي (الموضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) كما رأينا، ويفسر الماوردي (حراسة الدين وسياسة الدنيا) بعشرة أمور عامة[٣] ، وهي تسعة عشر طبقاً لتبويب (الأحكام السلطانية)

---

(١) المصدر السابق ص ٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٩.

(٣) وهي : ١ ـ حفظ الدين على أصوله المستقرة.

من الباب الثاني إلى الباب العشرين[1] . وقد سبق أبو يوسف الماوردي في تحديد وظائف الإمامة، وقد أضم بعضها إلى نسق كتب الفقه.

ولكن توجد في (الأحكام السلطانية) للماوردي وظائف جديدة لم تذكر في كتب الفقه قبله وهي تقليد الوزارة، وتقليد الإمارة على البلاد، وتقليد الإمارة على الجهاد، والمظالم، والنقابة على ذوي الأنساب أي العلويين والعباسيين، وفيما تختلف أحكامه من البلاد، أي الحرمين والحجاز وغيرهما، والديوان والحسبة. ولكن لا يهمنا في هذه الدراسة الاطلاع على هذه الوظائف بالتفصيل. ولقد أهمل فقهاء الشافعية بعد الماوردي هذه الأحكام ولم يضموها إلى كتبهم الفقهية، ما عدا كتاب (الأنوار لأعمال الأبرار) ليوسف الإردبيلي (٧٧٦ أو ٧٩٩ هـ) وحاشيته المسماة «بالكمثرى»، وكذا حاشيته للحاج إبراهيم (؟) التي وضع فيها (كتاب الإمامة والإمارة وقتال البغاة)، وذكر أحكام الوزارة والإمارة تابعاً في ذلك للماوردي كما قال الإردبيلي: (**الفصل الثاني في الوزارة، قال أقضى**

= ٢ ـ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام.
٣ ـ حماية البيضة والذب عن الحريم.
٤ ـ إقامة الحدود.
٥ ـ تحصين الحدود.
٦ ـ جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة.
٧ ـ جباية الفيء والصدقات.
٨ ـ تقدير العطايا.
٩ ـ استكفاء الأمناء، تقليد الفصحاء.
١٠ ـ المباشرة بنفسه، مشارفة الأمور.

(١) انظر المصدر السابق ص ١٨.

القضاة الماوردي في الأحكام السلطانية: الوزارة قسمان: تفويض وتنفيذ)[١].

وقال: (**الفصل الثالث: وإذا أمر الإمام أحداً على إقليم أو بلد فإمارته عامة أو خاصة**)[٢].

وأخيراً نستطيع وصف بنية الإمامة عند الماوردي واختيار الإمام بأنه عبارة عن اكتشاف أو تحديد من هو أحق بالإمامة وليس عقداً اجتماعياً ينشئ النظام، ويكون سلطة هذا النظام، حيث إن الإمامة عند الماوردي تلقت سلطتها من كونها خلافة للنبوة، ومن هنا فمصدر سلطتها إلهي أو شرعي وليس إنسانياً أو دنيوياً، بل الإمامة أي منصب الإمام في حد ذاته هو مصدر سلطة النظام أو الجهاز السياسي كما قال الماوردي: (**فإن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتبت بها الأمور العامة. وصدرت عنها الولاية الخاصة**)[٣]. أي صدرت عن الإمامة الولايات الخاصة. وهذا يدل على أن بنية الإمامة عند الماوردي بنية هرمية على رأسها الإمام، بل إن الإمام ليس رأس هذا النظام فقط؛ ولكن كذلك مصدر السلطة فيه على خلاف بنية النظام الديمقراطي الذي يكون فيه الشعب هو مصدر السلطة، والرئيس لا يتقلد تلك السلطة إلا بتفويض من الشعب.

---

(١) يوسف الإردابيلي، «الأنوار لأعمال الأبرار» جـ ٢ ص ٤٧٤.

(٢) المصدر السابق جـ ٢ ص ٤٧٦.

(٣) الأحكام السلطانية ص ٣٠٣.

وربما لا تكتمل صورة مشكلة الإمامة في تلك الفترة من فترات تطور الفقه الإسلامي دون ذكر موقف فقيهين من كبار الفقهاء المعاصرين للماوردي، وهما: أبو يعلى الحنبلي (٤٥٨ هـ)، والجويني (٤٧٨ هـ).

أما أبو يعلى، فله كتاب في الموضوع بعنوان (الأحكام السلطانية). ومن الواضح أنه يحمل نفس عنوان كتاب الماوردي، ويوجد بين الكتابين تشابه كبير في المحتوى في كثير من المواضع، لكن يوجد أيضاً بينهما اختلافات جوهرية في عدد غير قليل من قضايا الفكر السياسي، فلقد استدل أبو يعلى بأدلة عديدة على وجوب نصب الإمام، دون أن يبدأ بتعريف الإمامة، على العكس من الماوردي، ثم ذكر شروط أهل الحل والعقد، وشروط الأئمة وهي عنده أربعة شروط:

وهي: (١) قرشية النسب. و(٢) صفة قاضي من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة. و(٣) قيام بأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود. و(٤) أفضلية في العلم والدين[1]. (أن يكون من أفضلهم في العلم والدين).

ثم حدد عدد أهل الحل والعقد في اختيار الإمام ويقول: «فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد»[2] على العكس من الماوردي الذي توقف عند هذه المسألة دون تحديد لعدد بعينه.

أما الطريق الثاني، أي عهد الإمام من قبل، فلا يجعل أبو يعلى هذا العهد نفسه سبباً لانعقاد الإمامة، لأن ذلك يقتضي أن يكون هناك إمامان، ووجود إمامين في وقت واحد لا يجوز كما يقول أبو يعلى: (**ويجوز للإمام**

(١) «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى ص ٢٠.

(٢) «المصدر السابق» ص ٢٣.

أن يعهد إلى إمام بعده، ولا يحتاج في ذلك إلى شهادة أهل الحل والعقد[١]**، ولأن عهده إلى إمام بعده ليس بعقد للإمامة بدليل أنه لو كان عقداً لها لأفضى ذلك إلى اجتماع إماميين في عصر واحد، وهذا غير جائز. إذن إمامة المعهود إليه ينعقد بعد موته باختيار أهل الوقت)**[٢] .

إذن عند أبي يعلى عهد الإمام ليس طريقاً مستقلاً لثبوت الإمامة في الحقيقة، بالرغم من أن كلامه لأول وهلة يشعر بعكس ذلك عندما يقول: (**والإمامة تنعقد من وجهين؛ أحدهما باختيار أهل الحل، والعقد الثاني بعهد الإمام من قبل)**[٣] . ولكن بإكمال كلامه نجد أن عهد الإمام يرجع إلى اختيار أهل الحل والعقد، ويتوقف على إجازتهم له، وبذا يصير طريق ثبوت الإمامة عنده طريقاً واحداً وهو اختيار أهل الحل والعقد.

وأما الإمامة بالقهر والغلبة فيرفضها أبو يعلى، فبعد أن نقل قول أحمد: (**من غلبهم بالسيف. يريد الغلبة لنظرائه ممن يطلب الأمر. فإذا غلبهم فبايعه الناس بعد ذلك صار خليفة**) يعقب أبو يعلى بقوله: (**ولم يرد به أنه يصير بنفس الغلبة**)[٤] . ولهذا لم يذكر أبو يعلى ما هو الذي يصير به المتغلب خليفة بوضوح، ولكن أغلب الظن أنه يصير خليفة باختيار أهل الحل والعقد

---

(١) أبو يعلى يرى أن عهد الإمام من قبل هو ترشيح من الخليفة أو تسمية لمن يتولى السلطة بعده لكن الترشيح لا يصير نافذاً إلا باختيار أهل الحل والعقد باعتبارهم ممثلين للمسلمين فهو يقول: «الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين» ويقول: «والأصل فيه أهل الشورى»، راجع أبو يعلى «الأحكام السلطانية» بتحقيق الفقي، مطبعة البابي الحلبي، ١٩٦٦ـ١٣٨٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣ .

(٤) أبو يعلى «المعتمد»، ص ٢٣٨ .

ورضاهم به قياساً على حالة عهد الإمام حيث قال: (**فلم يعتبر الغلبة، واعتبر العقد مع وجود الاختلاف شرحاً على قضية عهد أبي بكر لعمر**)[1]

والحاصل أن أبا يعلى أكثر مثالية من الماوردي من أربعة وجوه هي:

الوجه الأول: اشتراطه لأفضلية الإمام.

الوجه الثاني: اشتراطه العدد الذي تنعقد به الإمامة وهو جمهور أهل الحل والعقد.

الوجه الثالث: تعليق عهد الإمام من قبل على عهد المسلمين أي اختيار أهل الحل والعقد.

الوجه الرابع: رفضه للإمامة عن طريق الغلبة.

وفي النقاط الثلاث الأخيرة يدافع أبو يعلى عن حق أهل الحل والعقد في اختيار الإمام في مواجهة الواقع.

❋ ❋ ❋

(١) أبو يعلى، « الأحكام السلطانية » ص ٢٤.



ثالثا ـ القهر والغلبة كطريق ثالث لانعقاد الإمامة

أخذ الفقه الإسلامي، متمثلاً في المذاهب الفقهية الأربعة منعطفاً هاماً بعد الماوردي وأبي يعلى، إذ نجد أن طريق القهر والغلبة للوصول إلى السلطة أصبح مقبولاً عند كثير من الفقهاء، بوصفه طريقاً ثالثاً لانعقاد الإمامة بجانب الطريقين المذكورين سالفاً وهما: اختيار أهل الحل والعقد، وولاية العهد أو النص.

وقد أقر هذا الطريق الثالث الجويني الشافعي (٤٧٨ هـ) في كتابه (الغياثي)، حيث اعترف بإمكانية غياب الإمام الحق، أي الإمام المستجمع للشروط التي يشترطها أهل الحل والعقد، ويقرر إمامة المستولي غير المستجمع للشروط مادام متغلباً ومستبداً بالسلطة.

هناك كلامه في حق استيلاء الكافي ذي النجدة غير المستوفي للصفات حيث يقول: (**فإن تصور توحد كاف في الدهر لا تبارى شهامته ولا تجارى صرامته ولم تعلم مستقلاً بالرياسة العامة غيره يتعين نصبه**)[1] .

فهنا يقرر الجويني شرعية الإمام المستولي ويسميه (والياً) ولكنه إلى جانب هذا يشترط لهذا الوالي مراجعة العلماء إذ يقول: (**إذا وجد في الزمان كاف ذو شهامة ولم يكن من العلم على مرتبة الاستقلال، وقد استظهر بالعدد والأنصار، وعاضدته موافاة الأقدار، فهو الوالي وإليه أمور الأموال والأجناد والولايات، ولكن تتحتم عليه ألا يبت أمراً دون مراجعة العلماء**)[2] .

(١) الجويني، « الغياثي » ص ٣٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩٢.

ولا يعترف الجويني فقط بإمكان غياب الإمام الحق، ولكنه يعترف أيضاً بإمكانية غياب الوالي أيضاً، وهنا يقول: (**يحمل العلماء لمسئولية الإمامة إذا شغر الزمان عن الإمامة، وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد**)[١] .

وهكذا نجد أن الجويني رغم اتفاقه مع الماوردي وأبي يعلى في جعل اختيار أهل الحل والعقد طريقاً لنصب الإمام إلا أنه يختلف عنهما في الاعتراف بإمامة المستولي على السلطة عن طريق القهر والغلبة. كما يتميز عنهما بإعطاء دور كبير للعلماء في إدارة الدولة وكاملة عند غياب الإمام.

هذا، وقد أخذت شروط الإمامة تأخذ طريقها في نسق الفقه الشافعي مع أبي إسحاق الشيرازي (٤٧٦ هـ) في كتابه (التنبيه) حيث وضع فيه باب بعنوان (آداب السلطان) ذكر فيه: (**إن الإمامة فرض على الكفاية، فإن لم يكن من يصلح إلا واحد تعين عليه ويلزمه طلبها، وإن امتنع أجبر عليها. ولا تنعقد الإمامة إلا بتولية الإمام قبله أو إجماع جماعة من أهل الاجتهاد على التولية...، وينبغي أن يكون الإمام ذكراً بالغاً عاقلاً عالماً بالأحكام كافياً لما يتولاه من أمور الرعية وأعباء الأمة وأن يكون من قريش، فإن اختل شرط من ذلك لم تصح توليته، وإن زال شيء من ذلك بعد التولية بطلت توليته**)[٢] .

فعلى هذا النحو دخلت شروط الإمامة وطرق ثبوتها إلى النسق العام في

---

(١) المصدر السابق ص ٣٩١.

(٢) الشيرازي، « التنبيه » ص ١٥١ - ١٥٢.

الفقه الشافعي، ولم تعد قاصرة على كتب الأحكام السلطانية، لكن عاودت تلك الشروط الخروج مرة أخرى من النسق الفقهي العام مع أبي شجاع (٤٨٦ هـ) الذي تجاهلها في كتابه « الغاية »، وكذلك الغزالي في (٥٠٥ هـ) في « الوجيز »، والقفال (٥٠٧ هـ) في « حلية العلماء ».

وبمقدم الرافعي (٦٢٣ هـ) ويحيى بن شرف النووي المتوفى (٦٧٧هـ) دخلت شروط الإمامة وطرق قيامها للمرة الثانية في النسق العام للفقه الشافعي، لذلك خصص النووي موضوعاً بعنوان « الإمامة وقتال البغاة » في كتابه « روضة الطالبين » وهو مختصر « فتح العزيز » للرافعي، وموضوعاً آخر بعنوان « شروط الإمامة » في كتاب آخر له وهو « منهاج الطالبين »، وذهب إلى أنه ينبغي أن يكون الإمام « **مكلفاً مسلماً عدلاً حراً ذكرا عالماً مجتهداً شجاعاً ذا رأي وكفاية سميعاً بصيراً ناطقاً قرشياً، وفي اشتراط سلامته من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض، وهذا أصح** »[١].

وأقر النووي القهر والغلبة كوسيلة مشروعة للاستيلاء على السلطة بجانب الطريقين الآخرين وهما: البيعة والعهد أو الاستخلاف. . يقول: (**وتنعقد الإمامة بثلاثة طرق، أحدها: البيعة... الطريق الثاني: استخلاف الإمام من قبل وعهده إليه... وأما الطريق الثالث: فهو القهر والاستيلاء... فإذا مات الإمام فتصدى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف ولا بيعة، وقهر الناس بشوكته وجنوده انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين، فإن لم يكن جامعاً للشرائط بأن يكون فاسقاً أو جاهلاً فوجهان أصحهما: انعقادها لما ذكرناه وإن كان عاصياً بفعله**)[٢].

(١) النووي، « روضة الطالبين » جـ ١٠ ص ٤٢. لكنه لم يذكر شرط سلامة الأعضاء في كتابه الآخر «منهاج الطالبين». انظر « مغني المحتاج » جـ ٤ ص ١٣٠.
(٢) النووي « روضة الطالبين » جـ (١) ص ٤٣ـ٤٦.

ومن الواضح أن الرافعي والنووي قد اعتمدا على الماوردي والجويني[١]، ولكن مع ذلك يبقى له تميزه عنهما عندما قال بأن طرق انعقاد الإمامة ثلاثة طرق، وليست طريقين فقط كما قال السابقون. وهم وإن كانوا قد ذكروا طريق القهر والغلبة فهذا خارج نطاق الطرق الشرعية لثبوت الإمامة وانعقادها. كما أدخل النووي موضوع الإمامة ضمن موضوع البغي. ومن ذلك الحين أصبح هذا موضعه في النسق الفقهي العام، لأن كتابي النووي وهما (منهاج الطالبين) و (روضة الطالبين) من أشهر مراجع الفقه الشافعي في عصر الشروح والهوامش، ومن هنا فقد كتب على (منهاج الطالبين) عدة شروح وهوامش متعددة وسلك شراح (المنهاج) مسلك النووي تماماً بحيث لا نجد عندهم تغييرات أو إضافات جذرية[٢].

إلا أن الشافعية المتأخرين يصرحون بعدم أهمية إرادة أو رضا عامة الأمة

---

(١) تبع النووي الجويني في شروط الإمامة وأما العدد الذي تنعقد بهم الإمامة، فقد اشترط النووي أن المعتبر هو بيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء وسائر وجوه الناس الذين يتيسر حضورهم. انظر « روضة الطالبين » جـ ١٠ ص ٤٣.

(٢) انظر « كنز الراغبين » للمحلي (٨٦٤) في «قليوبي وعميرة»، و « منهاج الطلاب » و «فتح الوهاب » وكلاهما للأنصاري (٩٢٥) في « الجمل على شرح المنهج » «قليوبي وعميرة» لعميرة (٩٥٧) والقليوبي (١٠٦٩)، و «تحفة المحتاج» للهيثمي (٩٧٤)، و «مغني المحتاج» للشربيني (٩٧٧)، و «نهاية المحتاج» للرملي (١٠٠٤)، و «حاشية الشبراملي» للشبراملي (١٠٨٧)، و «الحاشية» لابن قاسم (القرن ١١؟) في «حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج»، و«الجمل على شرح المنهج» لسليمان الجمل (١٢٠٤)، و «الحاشية للشرواني (ق١٣؟) في «حواشي الشرواني وابن قاسم »، و «السراج الوهاج» للغمراوي (القرن ١٤؟)، و «زاد المحتاج» للكوهجي (ولد ١٣١٨).
إلا أن ابن الملقن انفرد بأن تكون طرق انعقاد الإمامة عنده أربعة، أي أنه يعد جعل الأمر شورى بين جمع أحد طرقه إلى جانب الطرق الثلاثة المعترف بها عند الشافعية. انظر: «التذكرة» ص ١٤٩.

في انعقاد الإمامة كما ذكر الرملي (١٠٠٤) في « نهاية المحتاج شرح منهاج الطالب » فقال: «**أما بيعة غير أهل الحل والعقد من العوام فلا عبرة بها**»[١].

وهذا وقد كتب بدر الدين بن جماعة (٦٢٣) وهو من المعاصرين لابن تيمية كتابه « تحرير الأحكام »، وهو من كتب « الأحكام السلطانية » ولكن كلامه في الإمامة وطرق النصب يشبه قول النووي، إلا أن ابن جماعة لم يشترط سلامة الأعضاء كشرط للإمام. ومع هذا فلم يزل بعض الشافعية المتأخرين لا يذكرون شرط الإمامة وكيفية نصبها أصلاً في كتب الفقه[٢].

ولكن بالجملة يمكن أن نقول إن محاولة تحديد الإمامة في الفقه الشافعي بدأت بالماوردي، وأكملها الرافعي والنووي، ولكن مع ملاحظة أن محاولة الماوردي لم تقبل بصورة كاملة لدى فقهاء الشافعية، حيث إن ما ذكره الماوردي في كتابه « الأحكام السلطانية » من أحكام المظالم والديوان

(١) «نهاية المحتاج» جـ٧ ص ٤١٠. وأيضا «تحفة المحتاج» جـ٩ ص ٧٦ وفي «الجمل على شرح المنهج» ورد (فلا يعتبر عدد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته بحضرة شاهدين ولا تكفي بيعة العامة) جـ٥ ص ١١٩.

(٢) انظر مثلاً «عمدة السالك» لابن النقيب (٧٦٩) وشرحيه «فيض الإله المالك» لعمر بركات (القرن ١٣ ـ ١٤؟) و «أنوار المسالك» للغمراوي، و «كفاية الأخيار شرح الغاية» للحصني (٨٢٩) و «شرح الغاية» لابن قاسم (٩١٨) و «حاشية شرح الغاية» للأنبابي (١٣١٣)، و «الزبد» لابن رسلان (٨٤٤)، و «تحفة الطالب» للأنصاري و «حاشية» عليه الشرقاوي (١٢٢٧)، «قرة العين» للمليباري (٩٩٣) وشرحه «إعانة الطالبين» لشطا (١٣١٠). بينما ذكر الإرشاد «لابن المقري» (٩٧٤) و «الميزان الكبرى» للشعراني (٩٧٣) شروط الإمامة. وكذا ذكر «الأنوار لأعمال الأبرار» للإردبيلي (٧٧٦ أو ٧٩٩) وحاشيته المسماة «بالكمثرى»، وأيضاً «فتح الجواد شرح الإرشاد» للهيثمي (٩٧٤)، و «الإقناع شرح الغاية» للشربيني (٩٧٧)، و «مواهب الصمد شرح الزبد» للفشني (٩٧٨) و «الغاية والبيان شرح الزبد» لمحمد الرملي (١٠٠٤)، و «بغية المسترشدين» لباعلوي (٢٨٣) كل هؤلاء ذكروا شروطاً للإمامة وطرق انعقادها.

والإقطاع وشئون الحرمين والحجاز والنقابة على ذوي الأنساب والحسبة لم تنضم إلى نسق الفقه الشافعي، وتغيرت طرق ثبوت الإمامة، وأضيف إلى طريق الماوردي - أي بيعة أهل الحل والعقد، وعهد الإمام من قبل - طريقاً ثالثاً وهو الإمام بطريق القهر والاستيلاء الذي لم يعترف به الماوردي إلا في الإمارة الإقليمية دون الإمامة العامة. وحاول أبو يعلى الدفاع عن حق أهل الحل والعقد في كتابه « الأحكام السلطانية » كما رأينا ولكن هذه المحاولة لم تقرر عند الحنابلة المتأخرين، كما قال ابن قدامة (٦٣٠) في « كتاب أهل البغي» (**كل من ثبتت إمامته حرم الخروج عليه وقتاله سواء تثبت بإجماع المسلمين عليه كإمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه أو بعهد الإمام الذي قبله إليه كعهد أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما أو بقهره للناس حتى أذعنوا له ودعوه إماماً كعبد الملك بن مروان**)[١] .

فهنا أدخل ابن قدامة في الفقه الحنبلي طرق ثبوت الإمامة، وأما شروط الإمامة فلا توجد في مصنفات ابن قدامة مثل « المغني » و « الكافي » و «المقنع» و « عمدة الفقه ». ثم أضاف المرداوي (٨٥٥) في « الإنصاف شرح المقنع » ومختصره لنفسه المسمى بـ « التنقيح » طريقاً رابعاً وهو الاجتهاد[٢] .

ثم زاد أبو النجا (٩٦٠) طريقاً آخر في كتاب « الإقناع شرح المقنع » فأصبحت طرق ثبوت الإمامة عند الحنابلة خمسة كما قال: (**نصب الإمام الأعظم فرض كفاية، ويثبت بإجماع المسلمين كإمامة أبي بكر من بيعة أهل الحل والعقد من العلماء ووجوه الناس بصفة الشهود، أو يجعل الأمر شورى في عدد محصور ليتفق أهلها على أحدهم فاتفقوا عليه، وبنص من قبله**

---

(١) ابن قدامة، «الكافي» جـ ٤ ص ١٤٦ .

(٢) « الإنصاف » للمرداوي جـ ٢ ص ٣١٠ و « التنقيح » له ص ٢٨٢ .

عليه، أو الاجتهاد، أو بقهره الناس بسبب حتى أذعنوا له ودعوه إماماً)[١].

وأما كلمة « الاجتهاد » فيفسرها البهوتي (١٠٥١) في كتابه « كشاف القناع شرح الإقناع » فيقول: (**اجتهاد من أهل الحل والعقد في نصب من يصلح ومبايعته)**[٢]. وأما شروط الإمامة فهنا يقول ابن قدامة: (**ويعتبر كونه قرشياً حراً ذكراً وعدلاً ـ عالماً ـ كافياً ابتداء ودواماً)**[٣]. وهكذا بدأت محاولة تحديد الإمامة عند الحنابلة بـ « الأحكام السلطانية » لأبي يعلى ثم زيدت طرق نصب الإمامة حتى أصبحت خمسة وهي:

١ ـ إجماع أهل الحل والعقد.

٢ ـ عهد الإمام إلى من بعده.

٣ ـ جعل الأمر شورى في عدد محصور.

٤ ـ اجتهاد أهل الحل والعقد.

٥ ـ القهر.

وأما شروط الإمامة عند الحنابلة فلا تختلف عن شروط الشافعية ومع هذا فعديد من كتب الفقه الحنبلي المتأخرة لم تذكر شروط الإمامة ولا طرق التنصيب في أبوابها[٤].

---

(١) البهوتي « كشف القناع شرح الإقناع » جـ٦ ص ١٥٩.

(٢) المصدر السابق جـ٦ ص ١٥٩ ولم يذكر البهوتي شروط الإمامة ولا طرق انعقادها في كتابه الفقهي «عمدة الطالب» ولكن شرحه «هداية الراغب» لعثمان أحمد النجدي ذكر فيه شروط الإمامة وأربعة طرق لانعقادها.

(٣) المصدر السابق جـ٦ ص ١٥٩.

(٤) انظر «المحرر» لأبي البركات المقدسي (٦٥٢)، و «المبدع شرح المقنع» لإبراهيم بن مفلح (٤٨٤)، و «زاد المستقنع مختصر المقنع» لأبي النجار، و «الفروع» لمحمد بن مفلح =

بالنسبة للمالكية فالناظر إلى كتبهم يلحظ أنه لم تظهر شروط الإمامة ولا طرق نصب الإمامة في كتب الفقه المالكي من القرن الخامس إلى القرن الثامن[١]، وإنما أشار خليل (٦٨٧) إلى شروط الإمام الأعظم في باب « أهل القضاء » في « مختصر خليل » حيث قال: (**أهل القضاء: عدل، ذكر، فطن، ومجتهد إن وجد وإلا فأمثل مقلد، وزيد للإمام الأعظم قريش**)[٢].

ولكنه لم يذكر عن طرق النصب شيئاً، وقد كتب على «مختصر خليل» عدة شروح، وقد قبل شراح « مختصر خليل » هذا الموضع، ولم يضيفوا إليه إلا قليلاً[٣]. ولكن جدير بالذكر هنا أن المواق (٨٩٦) وهو أحد شراح «مختصر خليل» قد اعترف بأن موضع الكلام في الإمامة ليس هو علم

= (٧٦٢)، و «أخصر المختصرات» للخزرجي (١٠٨٣)، و «مختصر الإنصاف» لابن عبد الوهاب (١٢٠٦)، و «عقد الفرائد» لابن معمر (١٢٤٤)، و «حاشية مختصر الخرقي» لمحمد بن عبد الرحمن آل إسماعيل. وأما «دليل الطالب» للمرعي (١٠٣٣) وشرحه «نيل المآرب» للشيباني (١١٣٥)، و «الروض المربع بشرح زاد المستقنع» للبهوتي (١٠٥١) و «السلسبيل شرح زاد المستقنع» للبليهي (ولد ١٣٣١)، و «كشف المخدرات» للبعلي (١١٩٢)، و «منظومة الذهب المتجلى» لموسى محمد شحاده (؟) وهذه الكتب ذكر فيها شروط الإمامة فقط. وأما «الشرح الكبير على المقنع» لابن قدامة المقدسي (٦٨٢) و «مختصر الشرح الكبير» لابن عبد الوهاب فذكر فيها طرق النصب فقط.

(١) انظر «الكافي» لابن عبد البر (٤٦٣)، و «المنتقى» للباجي (٤٩٤)، و «البيان والتحصيل» لابن الوليد بن رشد (٥٢٠)، و «بداية المجتهد» لابن رشد (٥٩٥)، و «إرشاد السالك» لابن عساكر، و «قوانين الأحكام» لابن جزي (٧٤١)، و «درة الغواص» لابن فرحون (٧٩٩).

(٢) « مختصر خليل » ص ١٩٣.

(٣) قال بعض المالكية إن هذه الشروط الخمسة إنما تعتبر في ولاية الإمام الأعظم ابتداء لا في دوامها. انظر « حاشية الزرقاني » (١٠٩٩) جـ ٧ ص ١٢٤، و «حاشية الدسوقي» جـ ٤ ص ١٣٠. خلافاً للحنابلة فإنهم اشترطوا للشروط ابتداء ودواماً كما رأينا، وأما =

الفقه، بل هو علم الكلام والحديث قال: قال ابن عرفة (٨٠٣): « **وحكم ثبوت الإمامة في علم الكلام والحديث** ».

وختم أبو المعالي (الجويني) كتاب « اللمع » بما نصه:

« **شروط الإمامة ثلاثة: أحدها: أن يكون الإمام مستجمعاً لشرائط الفتوى، الثاني: أن يكون قرشي النسب، الثالث: أن يكون ذا نجدة وكفاءة في العضلات ونزول الدواهي والملحمات، فهذه عقيدة أهل السنة والجماعة تلقاها الخلف عن السلف أما فيما تكمل به هداية المسترشدين ويقع به الإقناع في أصول الدين**. انتهى الفصل »[1] .

فهنا قد نقل المواق كلام الجويني الشافعي الأشعري وأضاف شرط النجدة والكفاية إلى شروط القضاء وقرشية النسب التي اشترطها خليل.

أما طرق ثبوت الإمامة فقد كتب البناني (١١٩٤) في باب « الباغية » قائلاً: « **اعلم أن الإمامة تثبت بأحد أمور ثلاثة: إما بيعة أهل الحل والعقد.**

وإما بعهد الإمام الذي قبله له.

وإما بتغلبه على الناس. وحينئذ فلا يشترط فيه شرط، لأن من اشتدت وطأته وجبت طاعته، وأهل الحل والعقد من اجتمع فيه ثلاثة: العدالة، والعلم بشروط الإمامة، والرأي، وشروط الإمامة ثلاثة: كونه مستجمعاً لشروط القضاء، وكونه قرشياً، وكونه ذا نجدة وكفاية »[1] .

= الشافعية فقد اشترطوا هذه الشروط دواماً إلا العدالة. انظر «حاشية ابن قاسم» جـ ٩ ص ٧٦، و «مغني المحتاج» جـ ٧ ص ٤٠٢، ومن شراح «مختصر خليل» الحطاب (٩٥٣) والخرشي (١١٠١) والعدوي (١١٨٩) والدردير (١٢٠١) وعليش (١٢٩٩) والآبي (القرن ١٤؟).

(١) «حاشية البناني على شرح الزرقاني» جـ ٧ ص ٦٠.

ثم اقتبس هذا التحديد الذي قام به البناني كل من الدسوقي (١٢٢٠ هـ) والصاوي (١٢٤١ هـ). وعلى هذا النحو انضمت شروط الإمامة وطرق انعقادها إلى الفقه المالكي، لكن ظل كثير من فقهاء المالكية يتجاهلونها في كتبهم مثل التنوخي (٨٣٧ هـ) في كتابه «شرح رسالة القيرواني»، وكذلك البرنسي (٨٩٩)، وابن الحسن علي (٩٣٩ هـ) في كتابه «كفاية الطالب»، وابن الصديق (١٣٨٠ هـ) في كتابه «مسالك الدلالة»، والآبي (القرن ١٤) صاحب كتاب «المعيار المعرب».

وهكذا يمكن القول بأن بعض المالكية أخرجوا هذا الموضوع من النسق الفقهي العام، بينما أدخله بعضهم فيه تأثراً بالشافعية وبتحديداتهم لشروط الإمامة وطرق انعقادها، الأمر الذي يؤدي إلى القول بأن المالكية يفتقدون إلى رأي متميز بخصوص هذه المسألة.

❁ ❁ ❁

رابعا ـ نظرية القهر والغلبة وسياسة الأمر الواقع

يختلف تطور نظرية الإمامة عند الأحناف عن تطورها في المذاهب الفقهية الثلاثة الأخرى، حيث إن موضوع الإمامة لم يدخل في نسق الفقه الحنفي خلال قرون طويلة وحتى العصور المتأخرة، رغم أن أبا يوسف ـ وهو أحد رواد المذهب ـ قد ألف كتابه « الخراج » الذي يعتبر أول محاولة لتحديد وظائف الإمامة. لكن تتبع كتب الفقه الحنفي يبين أنها تجاهلت موضوع تولية الإمامة في معظم مراحل تطور الفقه الحنفي باستثناء العصور المتأخرة.

ويعتبر الأحناف أكثر واقعية ـ في الأوقات التي تعرضوا فيها لنظرية الإمامة ـ من المذاهب الفقهية الأخرى؛ لأنهم حاولوا التوفيق بين ملاحظتهم للواقع الذي يبين تغلب ذوي الشوكة غير المستوفين لشروط الإمامة وبين الفكر الفقهي المثالي الذي ينص على شروط مثالية ينبغي أن تتوفر في الإمام.

والدليل على الحكم الأول المذكور أعلاه أن كتب الفقه الحنفي الرئيسية قد تجاهلت موضوع انعقاد الإمامة باستثناء كتب العصور الأخيرة، فلم يذكر الصفدي (٤٦١هـ) شيئاً عنه في كتابه (النتف) وكذلك السرخسي (٤٨٣هـ) في (المبسوط) والسمرقندي (٥٣٩هـ) في « تحفة الفقهاء » والبخاري الفقيه (٥٤٦هـ) في « محاسن الإسلام » والكاساني (٥٨٧هـ) في « بدائع الصنائع » كما تم تجاهل موضوع انعقاد الإمامة في « بداية المبتدئ » وشرحه «الهداية» للمرغناني (٥٩٣) و« العناية شرح الهداية » للبابرتي

(٧٦٦)، و«حاشية العناية» لسعدي حلبي (٩٤٥)، و«المختار» وشروحه «الاختيار» لابن مودود (٦٨٣)، و«اللباب في الجمع بين السنة والكتاب» للمنبجي (٦٨٦)، و«الكنز» للنسفي (٧١٠) و«شرح الكنز» لمنلا مسكين (٩٥٤)، و «الفتاوى البزازية» لابن البزاز (٨٢٧)، «وفتح القدير شرح الهداية» لابن الهمام (٨٦١)، و «غرة الأحكام» وشرحه «الدر الحكام» لمنلا خسرو (٨٨٥)، و «غنية ذوي الأحكام حاشية للدر» للشرنبلالي (١٠٦٩)، «عقود الجواهر المنيفة» للزبيدي (١٢٠٥).

وإذا كان قاضي خان (٥٩٢) قال: «أما السلطان» قال علماؤنا رحمهم الله تعالى: (**السلطان يصير سلطاناً بأمرين: بالمبايعة معهم، ويعتبر في المبايعة مبايعة أشرافهم وأعيانهم، والثاني أن ينفذ حكمه في رعيته خوفاً من قهره وغلبته، فإن بايعه الناس ولم ينفذ حكمه لعجزه عن قهرهم لا يصير سلطاناً، وإذا صار سلطاناً بالمبايعة إن كان له قهر وغلبة لا ينعزل، لأنه لو انعزل يصير سلطاناً بالقهر والغلبة**)[1].

فإن هذه العبارة لا تدل على أن رأي قاضي خان متعلق بانعقاد الإمامة، لأنه يميز بين لفظ «السلطان» ولفظ «الإمام» ولا يستعمل كلمة «السلطان» مثلاً في موضوع تقسيم الغنيمة والفيء، وهما يعتبران من وظائف الإمام، فاقتضى الأمر أن هذه الجملة متعلقة بأمراء الأقاليم لا بالإمام الأعظم الذي يقول فيه قاضي خان: (**الإمام الذي ليس فوقه إمام إذا زنا أو شرب الخمر أو سرق أو قذف إنساناً لا حد عليه، ولو أتلف مال إنسان أو قتل إنساناً عمداً أخذ به؛ لأن الحق فيه لصاحب المال، وولي القتيل لو تولى ذلك**

(١) قاضي خان «الفتاوى الخانية، الفتاوى الهندية» جـ ٣ ص ٥٨٤.

بنفسه كان له ذلك)[١] .

فهنا أجاز قاضي خان سقوط الحد عن الإمام عند ارتكابه بعض جرائم الحد، وهذا أوضح أنه غاية الدفاع عن الإمام الفاجر .

ثم بعد ٤ قرون تقريباً أدخل ابن نجيم (٩٧٠) كلام قاضي خان في السلطان المذكور في « باب البغاة» وشرحه بأن لفظي « السلطان » و « الإمام » مترادفان في هذا السياق[٢] .

وكذا وجدنا التمرتاشي (١٠٠٤) اقتبس هذه الجملة مع استبدال لفظ «الإمام» بدلاً عن لفظ « السلطان » في باب البغاة لكتابه « تنوير الأبصار شرح ملتقى الأبحر » حيث قال : (**والإمام يصير إماماً بالمبايعة من الأشراف والأعيان وبأن ينفذ حكمه في رعيته خوفاً من قهره وجبروته، فإن بايع الناس ولم ينفذ حكمه فيهم لعجزه لا يصير إماماً، فإذا صار إماماً فجار لا ينعزل إن كان له قهر وغلبة، وإلا ينعزل به**)[٣] . وهكذا أخذ دامادا أفندي (١٠٤٠) نفس الاقتباس في نفس الموضوع أي كتبه في باب « البغاة » في كتابه « مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر »[٤] .

وظاهر الكلام أن التمرتاشي يرى أن الإمامة تنعقد بطريقين : الأول المبايعة، والثاني القهر ـ ولذلك فإن د. فتحي عبد الكريم يعتبر أن التمرتاشي من ممثلي الفريق الذي ينظر إلى الاستيلاء أو التغلب على أنه أحد طرق ثبوت الخلافة، وأن هذا الفريق مقابل للفريق الثاني الذي يرى أن الاستيلاء هو

---

(١) المصدر السابق جـ ٣ ص ٤٧٨ .

(٢) « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » جـ ٥ ص ١٤٠ ـ ١٤١ .

(٣) « تنوير الأبصار في حاشية ابن عابدين » جـ ٤ ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤ .

(٤) « مجمع الأنهر » لدامادا أفندي جـ ١ ص ٦٩٩ .

الطريق الوحيد لثبوت الإمامة[1] .

وهكذا لأول وهلة تكاد تبين لنا أن **طرق نصب الإمامة عند الأحناف ثنائي** وهما :

(أ) المبايعة. (ب) القهر.

كما أنها **ثلاثية عند الشافعية والمالكية**، أي :

(أ) اختيار أهل الحل والعقد.

(ب) عهد الإمام من قبل.

(ج) الاستيلاء أو القهر.

وعند الحنابلة خماسية:

١ ـ إجماع أهل الحل والعقد.

٢ ـ عهد الإمام من قبل.

٣ ـ الشورى في عدد محصور.

٤ ـ اجتهاد أهل الحل والعقد.

٥ ـ القهر.

ولكننا لو دققنا في كلام التمرتاشي لوجدنا الأمر ليس على ظاهره، ولا يصح لنا القول بأن المبايعة يمكن أن تكون طريقاً مستقلاً لثبوت الإمامة عند الأحناف، ولابد من القهر والغلبة حتى ينفذ حكم الإمام في الناس خوفاً

---

(١) فتحي عبد الكريم «الدولة والسيادة» ص ٢٢٦، حيث يقول: إن القائل الوحيد برأي الفريق الثاني هو علي عبد الرازق فقط، ثم ينقد المؤلف هذين الفريقين جميعاً، ويعتقد أن الخلافة يمكن أن تنعقد بالبيعة والاختيار. انظر نفس المصدر ص ٢٤٧.

منه، وهذا ما أصبح واضحاً عند شارحي « تنوير الأبصار » مما سنذكره بعد قليل.

أما شروط الإمامة فقد أدخل الحصكفي مطلب « شروط الإمامة الكبرى» في باب « الإمامة » أي « إمامة الصلاة » في كتابه « الدر المختار شرح تنوير الأبصار ». وقد ذكرها على الإمامة الصغرى أي إمامة الصلاة فقال: **(فالكبرى استحقاق تصرف عامّ على الأنام، وتحقيقه في علم الكلام، ونصبه أهم الواجبات، فلذا قدموه على دفن صاحب المعجزات، ويشترط كونه قرشياً لا هاشمياً علوياً معصوماً، ويكره تقليد الفاسق ويعزل به إلا لفتنة، ويجب أن يُدعى له بالصلاح، وتصح سلطة المتغلب للضرورة وكذا الصبي، وينبغي أن يفوض أمور التقليد على والي تابع له، والسلطان في الرسم هو الولد وفي الحقيقة هو الوالي لعدم صحة إذنه بقضاء وجمعة كما في الأشباه عن البزازية)**[1] . فمع اعترافه بأن موضع ثبوت الإمامة في علم الكلام نجده لا يشترط علم ولا عدالة، ولكن أهم ما عنده هنا هو تمييزه بين السلطان في الرسم والسلطان في الحقيقة واعترافه بوجود الإمام في الرسم وكونه خلاف السلطان الحقيقي، وهذا ما لم تعترف به الفقهاء من قبل على الرغم من ضياع سلطة الإمام في الواقع خاصة بعد وقوع بغداد تحت سيطرة الدولة البويهية في العصر العباسي، وهذا يدل على اهتمامه بالواقع لا بالشكل.

ثم شرح ابن عابدين « الدر المختار » فقال: (**قوله: « يصير إماماً بالمبايعة، وكذا باستخلاف إمام قبله)**[2] (**« قوله تصح سلطة متغلب » أي من تولى بالقهر والغلبة بلا مبايعة أهل الحل والعقد إن استوفى الشروط**

(١) « الدر المختار في حاشية ابن عابدين» جـ ١ ص ٥٤٨ـ٥٤٩.

(٢) «حاشية ابن عابدين» جـ ٤ ص ٢٦٣.

المارّة. وأفاد أن الأصل فيها أن تكون بالتقليد)[1] .

ويبدو لأول وهلة أن ابن عابدين اقتبس قول الشافعية والقهر كطريق للإمامة واختار القهر دون المبايعة. إذن فطريق إرساء الإمامة في الحقيقة عنده هو القهر والغلبة. وفي هذا يقول: (**لكن الثالث في الإمام المتغلب، وإن لم تكن فيه شروط الإمامة وقد يكون بالتغلب، وهو الواقع في سلاطين الزمان نصرهم الرحمن. (قوله: وبأن ينفذ حكمه) أي يشترط مع وجود المبايعة نفاذ حكمه، وكذا هو شرط أيضاً مع الاستخلاف ـ فيما يظهر ـ بل يصير إماماً بالتغلب ونفاذ الحكم والقهر بدون مبايعة أو استخلاف كما علمت)**[2] .

ولا شك أن قول ابن عابدين هذا يتعارض مع قوله المتقدم الذي ذهب فيه إلى أنه « **تصح سلطة المتغلب... إن استوفى الشروط المارّة** ». وذلك لأنه لا يشترط للمتغلب شروط الإمامة، حيث إن القهر أو نفاذ الحكم هو أساس انعقاد الإمامة دون سائر الشروط. ومن الواضح أن هذا هو ما قصده التمرتاشي عندما قال: « **فإن بايعه الناس ولم ينفذ حكمه فيهم لعجزه لا يصير إماماً** ».

وهكذا نرى أن مراعاة الأحناف لسياسة الأمر الواقع قد أدت بهم في النهاية إلى إقرار إمامة المتغلب حتى انكشف أن القهر وتنفيذ الأمر هو أساس الإمامة الحقيقي دون غيره، رغم أنهم قد حاولوا في البداية التوفيق بين الطريقين.

* * *

---

(١) المصدر السابق جـ ١ ص ٥٤٩ .

(٢) المصدر السابق جـ ٤ ص ٤٦٣ .

خامسا ـ فقه الإمامة في العصر الحديث

إذا كانت طبيعة فقه الإمامة في التراث استلزمت بحث الموضوع طبقاً للتقسيم المذهبي، فإن طبيعة فقه الإمامة في العصر الحديث تستلزم منهجية أخرى، لأن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يتصف باللامذهبية؛ إذ إن أغلب الباحثين المحدثين لا يتقيدون بمذهب دون مذهب من المذاهب الفقهية القديمة. ومن هنا فإننا سنبحث عن السمات المتميزة لفقه الإمامة المعاصر من خلال تناول الكتب الرئيسية التي صدرت في هذا الموضوع والتي تمثل علامات بارزة. ولكن هذا لا يعني التعرض لها جميعاً فهذا يستلزم بحثاً بأكمله، وإنما سنأخذ عينات نموذجية من تلك الكتب تعبر عن السمات المشتركة وأيضاً عن الاختلافات البارزة.

يمكن القول بأن فقه الإمامة المعاصر جاء كرد فعل على كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» حيث صنف معظم الباحثين كتبهم المتعلقة بفقه الإمامة ابتداء من الإشكالية التي أثارها علي عبد الرازق حول طبيعة الإسلام وهل هو دين ودولة؟ أم أنه دين فقط لا علاقة له بأساليب الحكم والسياسة(١)؟

وإذا كان معظم الباحثين وعلماء الدين عملوا على تفنيد آراء علي عبد الرازق، فإن هناك نفراً منهم مازال يكرر أطروحات علي عبد الرازق مع تطويرها مثل محمد سعيد العشماوي.

---

(١) انظر: «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق.

ومما ساعد على احتلال كتاب علي عبد الرازق لبؤرة الاهتمام في فقه الإمامة أنه ألف في فترة عصيبة في تاريخ الإمة الإسلامية؛ حيث صدر بعد سقوط الخلافة العثمانية في عام ١٩٢٤، وضياع مفهوم الخلافة رمز الوحدة الإسلامية. في الوقت الذي سعى الملك فؤاد سنة ١٩٢٥م إلى تنصيب نفسه خليفة[١]. واعتبر العلماء هذا الكتاب مبرراً لسقوط الخلافة وفصل الدين عن الدولة. ومن ثم وجهوا انتقادات عنيفة ضده. وأجمعت هيئة كبار العلماء ـ بإيعاز من الملك فؤاد ـ على إخراج علي عبد الرازق من زمرة العلماء. وظهرت كتب عديدة ضده، لعل أولها كتاب محمد الخضر حسين المسمى «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»[٢] ثم كتاب «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» محمد بخيت المطيعي.

ولكن من الجدير بالنظر أن رشيد رضا قد صنف كتابه عن «الخلافة» عام ١٩٢٢م أي قبل كتاب علي عبد الرازق، ومن ثم يعتبر استثناء في فقه الإمامة المعاصر، من حيث عدم انشغاله بالرد على عليّ عبد الرازق، وتفنيد أطروحاته كما أن كتاب رشيد رضا لم يصنف بعد سقوط الخلافة، وإنما قبلها وإن كان في ذروة الاضطرابات التي مهدت للسقوط.

ورغم أن كتاب رشيد رضا يرتكز بشكل خاص على فقه الإمامة القديم، إلا أن له إسهامات جديدة في عديد من مسائل الإمامة. فقد سلك رشيد رضا مسلك الفقهاء القدماء، وبدأ بالتصريح بوجوب نصب الإمام وذكر

---

(١) انظر: «موسوعة السياسة» بإشراف عبد الوهاب الكيالي، الجزء الرابع، ص١٨٨-١٨٩.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول المناقشات التي دارت حول كتاب علي عبد الرازق فور ظهوره. يرجع إلى كتاب د. محمد عمارة. «معركة الإسلام وأصول الحكم».

شروط الإمام وكيفية توليته، وأخذ شروط الإمام السبعة من الماوردي برمتها[١]. لكنه اختلف عن جمهور الفقهاء القدماء فيما يتعلق بإمامة المتغلب. فإذا كان منهم من سكت عنها، أو أيدها، أو ترك الأمر غامضاً حولها، فإن رشيد رضا صرح برفض إمامة المتغلب فقال: (**إن سلطة المتغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لإزالتها عند الإمكان**)[٢].

وحث رشيد رضا على مقاومة إمامة المتغلب ليس بالقول فقط، وإنما بالفعل أيضاً ويقول: (**إن أهل الحل والعقد يجب عليهم مقاومة الظلم والجور والإنكار على أهله بالفعل وإزالة سلطانهم الجائر ولو بالقتال إذا ثبت عندهم أن المصلحة في ذلك هي الراجحة والمفسدة هي المرجوحة، ومنه إزالة شكل السلطة الشخصية الاستبدادية**)[٣].

إذن فبينما تجنب فقهاء المذاهب الأربعة القدماء التعبير الواضح عن معارضة السلطة المستبدة، فإن رشيد رضا يصرح بذلك على نحو لا يحتمل اللبس.

وثمة نقطة جديدة أخرى أضافها رشيد رضا، وهي قوله بسلطة الأمة، وتأكيد أهمية الشورى، وله تفسير لافت للنظر لمسألة « طاعة أولي الأمر » فهو يعتبر « الجماعة » هي المقصودة بذلك، ليس ولي الأمر. فولي الأمر إنما هو واحد من الجماعة صاحبة الأمر، والتي تعطي الشرعية لولي الأمر نفسه. فطاعة الأمير عنده تابعة لطاعة الجماعة.

---

(١) انظر: «الخلافة» لمحمد رشيد رضا. ص ٢٦.

(٢) انظر «الخلافة» لمحمد رشيد رضا. ص ٤٥.

(٣) انظر المصدر السابق ص ٤٩.

وفيما يتعلق بشروط الإمامة، فإن موقف علماء السياسة المحدثين يختلفون عن موقف القدماء فيما يتعلق بشرط القرشية، فبينما يحتمه جمهور القدماء، فإن المحدثين يأخذون موقفاً مغايراً، حيث يرون أن الإمامة ليست مقصورة على أسرة أو قوم معينين، فهذا مضاد لمبدأ المساواة.

وهم في هذا إنما يسيرون في منحى قريب من المنحى الذي سار فيه من قبل ابن خلدون عندما رأى أن اشتراط القرشية إنما كان لدفع التنازع بما كان لقريش من عصبية وغلبة آنذاك.

وحاول فريق من المحدثين أن يجد طريقاً وسطاً بشأن شرط القرشية. فقسموا شروط الإمامة إلى نوعين من الشروط هما:

(١) شروط الانعقاد أو شروط الصحة.

(٢) وشروط الأفضلية أو شروط الكمال.

واعتبروا شرط القرشية من النوع الثاني[1].

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول موقف المحدثين من مسألة اشتراط القرشية في الإمام. انظر المراجع الآتية: «من العقيدة إلى الثورة ـ الإيمان والعمل والإمامة» لد. حسن حنفي جـ ٥ ص ٢٨٥، «معالم الخلافة» لد. محمد الخالدي ص ١٨٣، «نظام الدولة في الإسلام» لد. عبد الله محمد جمال الدين ص ١٠٣، «دراسات في منهاج الإسلام السياسي» لسعدي أبي حبيب ص ١٨٩ ـ ١٩٩، «نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية» لعمر شريف ص٢٨، «السياسة الشرعية» لعبد الوهاب خلاف ص ٦٢ ـ ٦٣، «الإسلام وأوضاعنا السياسية» لعبد القادر عودة ص ١٤٤ ـ ١٤٥، «سلطة الدولة في المنظور الشرعي» لد. منصور محمد منصور الحفناوي ص ٢٦٤، «منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم» لد. يحيى إسماعيل ص ٢٧٠، «النظام السياسي» لد. محمد عبد القادر أبي فارس ص ١٩٧، «نظام الحكم الإسلامي» لد. محمود حلمي ص ٧٣٠، «من أصول الفكر السياسي الإسلامي» لد. محمد فتحي عثمان ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥، «نظام الحكم في الإسلامي» لمحمد يوسف موسى ص ٦٩، «الوسيط في النظم الإسلامية» لد. =

وإذا ما انتقلنا إلى مسألة أخرى وهي كيفية تولية الإمام؛ فسنجد جمهور الباحثين في فقه الإمامة من المحدثين يتكلمون عن طريقتين للتولية هما: الاختيار والاستخلاف، ويرفضون تولية الإمامة بالقهر والغلبة لأنها في نظرهم مخالفة بوضوح لمبدأ الشورى، ويرون أن قول فقهاء المذاهب بها نبع من خوف نشوب الفتنة سيراً على قاعدة ارتكاب أخف الضررين. يقول عبد القادر عودة: (**ولقد قبل الفقهاء إمامة المتغلب اتقاء للفتنة وخشية للفرقة ولكنها أدت إلى أشد الفتن وإلى تفريق الجماعة الإسلامية وإضعاف المسلمين وهدم قواعد الإسلام**)[١].

ولقد حاولوا التوفيق بين طريقتي الاختيار والاستخلاف على أساس مفهومي الترشيح والاستفتاء، وقالوا: إن الاستخلاف ما هو إلا ترشيح، ولا تتحقق إمامة المرشح إلا بعد الاستفتاء أو مبايعة الأمة له. ومن الواضح أن هذا الاتجاه مساير لرأي أبي يعلى كما ذكرناه من قبل[٢].

= القطب محمد القطب طبلية ص ٢٠٧، «السياسة في الفكر الإسلامي» لد. أحمد شلبي ص ٥٧.

(١) انظر: «الإسلام وأوضاعنا السياسية» لعبد القادر عودة ص ١٧٠، وقارن كذلك «دراسات في منهاج الإسلام السياسي» لسعدي أبي حبيب ص ٢٧٢، «نظام الدولة في الإسلام» لد. عبد الله محمد جمال الدين ص ٩٢، «معالم الخلافة» لد. محمود الخالدي ص ١٢٥، «النظم الإسلامية» لد. حسين الحاج حسن ص ١٨٩. إلا أن رشيد عليان لم يذكر الاستخلاف ويقول: إن اختيار الأمة للخليفة يتم بإحدى طريقتين: الأولى: بواسطة الانتخاب الحر المباشر من جميع الأفراد المكلفين في الأمة.
والثانية: بواسطة الانتخاب غير المباشر «الإسلام والخلافة» ص ٦٤ـ ٦٥.

(٢) انظر: بطالة عبد السلام، سلامي محمد، يونس بدر الدين «نظام الحكم في الإسلام» ص ١٤٦. «نظام الحكم في الإسلام» لد. محمود حلمي ص ٦٨، «الإسلام وأوضاعنا السياسية» لعبد القادر عودة ص ١٥٤، «من العقيدة إلى الثورة» لد. حسن حنفي جـ ٥ =

وعلى نفس هذا الأساس قام نفر من الباحثين المحدثين بتقسيم البيعة إلى نوعين:

الأول: بيعة الانعقاد.

والثاني: بيعة العامة أو بيعة الطاعة.

وبيعة الانعقاد هي التي يقوم بها أهل الحل والعقد.

وبيعة العامة هي التي يؤديها سائر المسلمين بعد الانعقاد.

غير أن هناك خلافاً بين القائلين بهذين النوعين من البيعة يتمثل في تحديد هل تلزم بيعة الانعقاد الأمة أم لا؟ أي هل تكون بيعة الانعقاد نهائية وبيعة العامة ما هي إلا إجراء شكلي، أم أن بيعة الانعقاد مجرد مرحلة الترشيح التي لا تصبح ملزمة إلا إذا أيدتها الأمة من خلال بيعة العامة؟

فتذهب الأكثرية إلى أن بيعة الانعقاد نهائية وملزمة للأمة[1]. بينما يرى البعض أن الإمامة لا تثبت إلا بعد بيعة العامة[2]. لأن الأمة مصدر السلطة

= ص ٢٣، «دراسات في منهاج الإسلام السياسي» لسعدي أبي حبيب ص ٢٥٣، د. عبد الرحمن بن إبراهيم الضحيان «الإدارة والحكم في الإسلام الفكر والتطبيق» دار العلم. جدة ١٤١١ ـ ١٩٩١. «معالم الخلافة» لد. محمود الخالدي ص ١٢٣، «النظام السياسي في الإسلام»، لد. محمد عبد القادر أبي فارس ص ٢٣١.

(١) انظر: «الإمامة العظمى» لعبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي ص ٢٢٠، «معالم الخلافة» لد. محمود الخالدي ص ٩٢ ـ ٩٣، «الدولة والسيادة» لفتحي عبد الكريم ص ٢٥٩، «البيعة» لأحمد صديق عبد الرحمن ص ١٠٨، «السياسة في الفكر الإسلامي» لد. أحمد شلبي ص ٦٢ ـ ٦٣، «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» لعبد الرحمن متولي ص ٥٩٨ ـ ٥٩٩، «نظام الحكم في الإسلام» لمحمود حلمي ص ٥٠.

(٢) انظر: «البيعة» لأحمد صديق ص ١٠٤ ـ ١٠٥، «الفكر السياسي والحكم في الإسلام» لد. محمدي نظمي سالم ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

في الإسلام وما أهل الحل والعقد إلا ممثلون لإرادة الأمة[1] .

لكن هناك من الباحثين المعاصرين من رفض نظرية سيادة الأمة وذهب إلى أنه لا يوجد لها أصل في التراث الإسلامي ومن ثم رأى أنه لا توجد حاجة إلى نظرية السيادة لاسيما وأن الظروف التاريخية التي نشأت فيها تلك النظرية قد زالت. كما أن مبدأ سيادة الأمة لا يكفل الحرية من وجهة نظره ولا يحول دون قيام حكم استبدادي. وانتهى إلى أن هذا المبدأ في بداية نشأته كان المقصود به عدم الاعتراف بالمبدأ الذي كان سائداً من قبل وهو أن الملك صاحب السيادة. لذلك يرى وجوب أن ينص الدستور على ما يلي: « لا

(١) انظر: «النظرية السياسية الإسلامية» لد. محمد ضياء الدين الريئسي ص ١٧٦، ٢٢٠، «حتمية الحل الإسلامي» لأبي المعاطي أبي الفتوح ص ١٣٢، «الحكومة والقضاء في الإسلام» لعبد الحميد أحمد سليمان ص ١٦، «الدولة والسيادة» لد. فتحي عبد الكريم ص ١٨٦، «نظام الحكم في الإسلام» لد. محمد يوسف موسى ص ١٢٤.

إلا أن أبا المعاطي أبا الفتوح فرق بين مصطلحي السلطة والسيادة فيقول: «السلطة تعني إمكانية المباشرة في نطاق معين فالسلطة في حقيقتها قوة تنفيذية سواء في مجال التشريع أو في مجال التطبيق أو في مجال القضاء. وأما السيادة فهي ما يمكن أن يهيمن على هذه السلطات جميعاً ويوجهها ويرسم لها حدودها واختصاصاتها، والسيادة في الإسلام لله وحده والسلطة للشعب بلا منازع». انظر «حتمية الحل الإسلامي» ص ١٣٢.

ويقول أحمد الحصري: «الرأي الذي أميل إليه أن الحاكم الأعلى للدولة الإسلامية الذي اختاره المسلمون بالطريقة الملائمة لهم ليكون خليفة أو أميراً أو سلطاناً حاكماً أعلى إلخ هذه الألقاب إنما هو يستمد قوته بعد أن اختاره المسلمون لهذا المنصب من أمر الشارع للمؤمنين بطاعته أو اعتبار هذه الطاعة امتداداً للأمر لهم بطاعة شرع الله ورسوله، فهو بقوة الشرع يستمد الطاعة طالما هو ملتزم بأوامر الشرع ونواهيه، فالسلطة للشرع والسيادة للشرع - إلى قوله: فلا يجوز القول بأن السيادة للشعب». ص ١٣٦ «الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي».

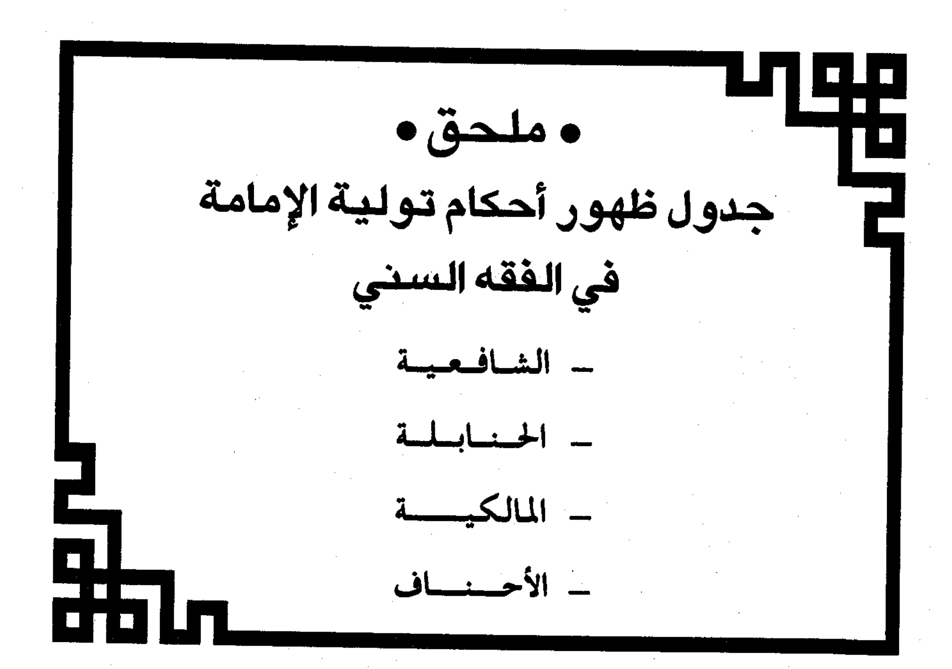
ويقول رشدي عليان في «الإسلام والخلافة»: « إن الأمة ليست هي مصدر سلطة الخليفة وإنما هي التي تقيمه وترصد أعماله» ص ٦٤.

سيادة لفرد ولا لجماعة على الأمة» فذلك من وجهة نظره يمكن الحيلولة دون أن اتخاذ المبدأ بمثابة سند للاستبداد[1] .

هذا ولنا عودة مرة أخرى لمناقشة رأي الباحثين المعاصرين في فقه الإمامة في الفصول القادمة وتتناول أثر ابن تيمية على فقه الإمامة المعاصرة في الفصل الخامس.

* * *

(١) انظر: «الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية» لد. عبد الحميد متولي ص ١٣٣ ـ ١٣٧ . وقد نقل صبحي عبده سعيد الرأي السابق ووافق عليه في كتابه «السلطة والحرية في النظام الإسلامي» ص ٢٢ ـ ٢٣ .



• ملحق •

جدول ظهور أحكام تولية الإمامة في الفقه السني

- الشافعية
- الحنابلة
- المالكية
- الأحناف



جدول ظهور أحكام تولية الإمامة في الفقه السني

مسلسل	اسم الكتاب	اسم المؤلف	طرق الانعقاد	الشروط
الشافعية				
١	«حلية الفقهاء»	الرازي (٣٩٥)	○	○
٢	«التنبيه»	الشيرازي (٤٧٦)	●	●
٣	«المهذب»	"	○	○
٤	«الغاية»	أبو شجاع (٤٨٨)	○	○
٥	«التذكرة»	ابن الملقن (٨٠٤)	●	●
٦	ش (١) «كفاية الأخيار»	الحصني (٨٢٩)	○	○
٧	ش (٢) «شرح الغاية»	ابن قاسم (٩١٨)	○	○
٨	ح «حاشية شرح الغاية»	البرماوي (١١٦٠)	○	○
٩	ح «تقرير حاشية شرح الغاية»	الإنبابي (١٣١٣)	—	—
١٠	ش (٣) «الإقناع»	الشربيني (٩٧٧)	●	●
١١	«الوجيز»	الغزالي (٥٠٥)	○	○
١٢	ش «شرح الوجيز»	الرافعي (٦٢٣)	●	●
١٣	م «روضة الطالبين»	النووي (٦٧٦)	●	●
١٤	م «روض الطالب»	ابن المقري (٨٣٧)	●	●
١٥	ش «أسنا المطالب»	الأنصاري (٩٢٥)	●	●
١٦	ح «حاشية أسنا المطالب»	أحمدالرملي (٥٠٧)	—	—

ش = شرح.
ح = حاشية أو هامش.
م = مختصر.

● = إشارة «وجود».
○ = إشارة (عدم).
— = تابع الأصل بدون اعتراض.

مسلسل	اسم الكتـــاب	اسم المؤلف	طـــرق الانعقاد	الشروط
١٧	«حلية العلماء»	القفال (٥٠٧)	○	○
١٨	«منهاج الطالبين» (مختصر المحرر للرافعي)	النووي (٦٧٦)	●	●
١٩	ش (١) «كنز الراغبين»	المحلي (٨٦٤)	●	●
٢٠	ش (٢) «شرح المنهاج»	عميرة (٩٥٧)	●	●
٢١	ش (٣) «تحفة الطالب»	الهيتمي (٩٧٤)	●	●
٢٢	ح (١) «حاشية ابن قاسم»	ابن قاسم العبادي (القرن ١١)	—	—
٢٣	ح (٢) «حاشية الشرواني»	الشرواني (القرن ١٣/ ١٢)	—	—
٢٤	ش (٤) «مغني المحتاج»	الشربيني (٩٧٧)	●	●
٢٥	ش (٥) «نهاية المحتاج»	محمد الرملي (١٠٠٤)	●	●
٢٦	ح (١) «حاشية»	الشبراملي (١٠٨٧)	—	—
٢٧	ح (٢) «حاشية»	الرشيدي (١٠٩٦)	—	—
٢٨	ش (٦) «شرح المنهاج»	القليوبي (١٠٦٩)	●	●
٢٩	ش (٧) «السراج الوهاج»	الغمراوي (القرن ١٤)	●	●
٣٠	ش (٨) «زاد المحتاج»	الكوهجي (١٣١٨)؟	●	●
٣١	م. «منهاج الطلاب»	الأنصاري (٩٢٥)	●	●
٣٢	ش (١) «فتح الوهاب»	"	●	●
٣٣	ش (٢) «شرح المنهاج»	الجمل (١٢٠٤)	●	●
٣٤	«عمدة السالك»	ابن النقيب (٧٦٩)	○	○

مسلسل	اسم الكتاب	اسم المؤلف	طرق الانعقاد	الشروط
٣٥	ش (١) «فيض الإله المالك»	عمر بركات (القرن ١٤/١٣)	○	○
٣٦	ش (٢) «أنوار المسالك»	«الغمراوي (القرن ١٤)	○	○
٣٧	«الأنوار»	الأردبيلي (٧٧٦ أو ٧٩٩)	●	●
٣٨	ح (١) «حاشية الأنوار»	الحاج إبراهيم (؟)	—	—
٣٩	ح (٢) «الكمثرى»	(؟)	—	—
٤٠	«الإرشاد»	ابن المقري	●	○
٤١	ش «فتح الجواد»	الهيتمي	●	●
٤٢	«الزبد»	ابن رسلان (٨٤٤)	○	○
٤٣	ش (١) «مواهب الصمد»	الفشني (٩٧٨)	●	●
٤٤	ش (٢) «غاية البيان»	محمد الرملي (١٠٠٤)	●	●
٤٥	«تقرير التنقيح»	الأنصاري (٩٢٥)	○	○
٤٦	ش (١) «تحفة الطلاب»	"	○	○
٤٧	ش (٢) «حاشية الشرقاوي»	الشرقاوي (١٢٢٧)	○	○
٤٨	«الميزان الكبرى»	الشعراني (٩٧٢)	○	●
٤٩	«قرة العين»	المليباري (١٩٩٣)	○	○
٥٠	ش (١) «فتح المعين»	"	○	○
٥١	ش (٢) «إعانة الطالبين»	شطا (١٣١٠)	○	○
٥٢	«بغية المسترشدين»	باعلاوي (١٢٨٣)	●	●
٥٣	«الفقه الميسر»	أحمد عيسى عاشور (١٤١٠)	○	○

مسلسل	اسم الكتاب	اسم المؤلف	طرق الانعقاد	الشروط
الحنابلة				
٥٤	«مختصر الخرقي»	الخرقي (٣٣٤)	○	○
٥٥	ش «المغني»	ابن قدامة (٦٢٥)	●	○
٥٦	ح «حاشية مختصر الخرقي»	محمد بن عبد الرحيم آل إسماعيل (؟)	○	○
٥٧	ش (٢) «شرح الزركشي»	الزركشي (٧٧٢)	●	●
٥٨	«العمدة»	ابن قدامة (٦٢٥)	○	○
٥٩	«الكافي»	"	●	○
٦٠	«المقنع»	"	○	○
٦١	ش (١) «الشرح الكبير»	عبد الرحمن بن قدامة (٦٨٢)	●	○
٦٢	م «مختصر الشرح الكبير»	ابن عبد الوهاب (١٢٠٦)	●	○
٦٣	ش (٢) «المبدع»	إبراهيم ابن مفلح (٨٨٤)	○	○
٦٤	م «زاد المستقنع»	أبو النجا (٩٦٠)	○	○
٦٥	ش «الروض المربع»	البيهوتي (١٠٥١)	○	●
٦٦	ح (١) «حاشية الروض المربع»	عبد الرحمن النجدي (١٣٩٢)	●	●
٦٧	ح (٢) «حاشية الروض المربع»	العنقري (؟معاصر)	●	●
٦٨	ح «السلسبيل»	البليهي (١٣٣١)	○	●

مسلسل	اسم الكتاب	اسم المؤلف	طرق الانعقاد	الشروط
٦٩	«المحرر»	أبو البركات (٦٥٢)	○	○
٧٠	«الفروع»	محمد بن مفلح (٧٦٢)	○	○
٧١	«الإنصاف»	المرداوي (٨٨٥)	●	●
٧٢	م (١) «التنقيح»	المرداوي (٨٨٥)	●	●
٧٣	م (٢) «مختصر الإنصاف»	ابن عبد الوهاب (١٢٠٦)	○	○
٧٤	«مغني ذوي الأفهام»	ابن عبد الهادي (٩٠٩)	○	○
٧٥	«الإقناع»	أبو النجا (٩٦٠)	●	●
٧٦	ش «كشاف القناع»	البهوتي (١٠٥١)	●	●
٧٧	«المنتهى»	ابن النجار (القرن ١٠؟)	●	●
٧٨	ش «شرح المنتهى»	البهوتي (١٠٥١)	●	●
٧٩	«دليل الطالب»	المرعي (١٠٣٣)	○	●
٨٠	ش (١) «نيل المآرب»	الشيباني (١١٣٥)	○	●
٨١	ش (٢)	ابن ضويان (١٣٥٢)	●	●
٨٢	م «الذهب المنجلي»	موسى محمد شحاده (؟)	○	●
٨٣	«عمدة الطالب»	البهوتي (١٠٥١)	●	●
٨٤	ش «هداية الراغب»	عثمان النجدي (١١٠٠)	●	●
٨٥	«أخصر المختصرات»	الخزرجي (١٠٨٣)	○	○
٨٦	ش «كشفُ المخدرات»	البعلي (١١٨٢)	○	●
٨٧	«عقد الفرائد»	ابن معمر (١٢٤٤)	○	○
٨٨	«السبل السوية»	الحكمي (١٣٧٧)	○	○

مسلسل	اسم الكتاب	اسم المؤلف	طرق الانعقاد	الشروط
٨٩	ش «الأفنان الندية»	المدخلي (حي)	●	●
٩٠	«الإحكام شرح أصول الأحكام»	عبد الرحمن النجدي (١٣٩٢)	●	●

مسلسل	اسم الكتاب	اسم المؤلف	طرق الانعقاد	الشروط
المالكية				
٩١	«العتبية»	العتبي (٢٥٥)	○	○
٩٢	ش «البيان والتحصيل»	أبو الوليد بن رشد (٥٢٠)	○	○
٩٣	«أصول الفتيا»	الخشني (٣٦١)	○	○
٩٤	«التفريع»	ابن الجلاب (٣٨٧)	○	○
٩٥	«الرسالة»	القيرواني (٣٨٩)	○	○
٩٦	ش (١) «شرح الرسالة»	التنوخي (٨٣٧)	○	○
٩٧	ش (٢) «شرح الرسالة»	البرنسي (٨٩٩)	○	○
٩٨	ش (٣) «كفاية الطالب»	أبو الحسن علي (٩٣٩)	○	○
٩٩	ش (٤) «الفواكه الدانية»	النفراوي (١١٢٥)	○	○
١٠٠	ش (٥) «مسالك الدلالة»	ابن الصديق (١٣٨٠)	○	○
١٠١	ش (٦) «الثمر الداني»	الآبي (القرن ١٤)	○	○
١٠٢	ش (٧) «تقريب المعاني»	عبد المجيد الشيرازي (القرن ١٤)	○	○
١٠٣	«الكافي»	ابن عبد البر (٤٦٣)	○	○
١٠٤	«المنتقى»	الباجي (٤٩٤)	○	○
١٠٥	«بداية المجتهد»	ابن رشد (٥٩٥)	○	○
١٠٦	«إرشاد السالك»	ابن عساكر (٧٣٢)	○	○
١٠٧	ش «أسهل المدارك»	الكشناوي (القرن ١٤؟)	○	○
١٠٨	«قوانين الأحكام»	ابن جزي (٧٤١)	○	○

مسلسل	اسم الكتاب	اسم المؤلف	طرق الانعقاد	الشروط
١٠٩	«درة الغواص»	ابن فرحون (٧٩٩)	○	○
١١٠	«مختصر خليل»	خليل (٨٧٦)	○	●
١١١	ش (١) «التاج والإكليل»	المواق (٨٩٧)	●	●
١١٢	ش (٢) «مواهب الجليل»	الحطاب (٩٥٣)	○	●
١١٣	ش (٣) «شرح الزرقاني»	الزرقاني (١٠٩٩)	○	●
١١٤	ش (٤) «الخرشي علي مختصر خليل»	الخرشي (١١٠١)	○	●
١١٥	ح «حاشية الخرشي»	العدوي (١١٨٩)	—	—
١١٦	ح «حاشية البناني»	البناني (١١٩٤)	●	●
١١٧	ش (٥) «الشرح الكبير»	الدردير (١٢٠١)	○	●
١١٨	ش «حاشية الدسوقي»	الدسوقي (١٢٣٠)	●	●
١١٩	ش (٦) «فتح الجليل»	عليش (١٢٩٩)	○	●
١٢٠	ش «تسهيل منح الجليل»	"	○	●
١٢١	ش (٧) «جواهر الإكليل»	الآبي (القرن ١٤؟)	○	●
١٢٢	«المعيار المعرب»	الونشريني (٩١٤)	○	○
١٢٣	«أقرب المسالك»	الدردير (١٢٠١)	●	●
١٢٤	ش «بلغة السالك»	الصاوي (١٢٤١)	●	●
١٢٥	«أسهل المسالك»	البشار (القرن ١٤؟)	○	●
١٢٦	ش (١) «سراج السالك»	محمد بن حسنين (القرن ١٥/١٤)	○	●

مسلسل	اسم الكتـــاب	اسم المؤلف	طـــرق الانعقاد	الشروط
١٢٧	ش (٢) «مصباح السالك»	عــيـد الوصــيف (القــرن ١٤/١٥)	○	●
١٢٨	«دليل السالك»	محـمد محـمد سعـد (القرن ١٤/١٥)	○	●

مسلسل	اسم الكتـــاب	اسم المؤلف	طـــرق الانعقاد	الشروط
	الأحناف			
١٢٩	«مختصر الطحاوي»	الطحاوي (٣٢١)	○	○
١٣٠	«شرح معاني الآثار»		○	○
١٣١	«مختصر القدوري»	القدوري (٤٣٨)	○	○
١٣٢	م «بداية المبتدئ»	المرغيناني (٥٩٣)	○	○
١٣٣	ش (١) «الهداية»	"	○	○
١٣٤	ش (٢) «العناية»	البابرتي (٧٦٦)	○	○
١٣٥	ح «حاشية العناية»	سعدي حلبي (٩٤٥)	○	○
١٣٦	ش (٢) «فتح القدير»	ابن الهمام (٨٦١)	○	○
١٣٧	ش (٢) «اللباب»	الميداني (١٢٩٨)	●	○
١٣٨	«النتف»	السقدي (٤٦١)	○	○
١٣٩	«المبسوط» (شرح «الكافي» للشهيد)	السرخسي (٤٨٣)	○	○
١٤٠	«تحفة الفقهاء»	السمرقندي (٥٣٩)	○	○
١٤١	ش «بدائع الصنائع»	الكاساني (٥٨٧)	○	○
١٤٢	«محاسن الإسلام»	البخاري (٥٤٦)	○	○
١٤٣	«الفتاوى الخانية»	قاضي خان (٥٩٢)	○	○
١٤٤	«المختار»	ابن مودود (٦٨٣)	○	○
١٤٥	ش «الاختيار»	ابن مودود (٦٨٣)	○	○
١٤٦	«اللباب في الجمع بين السنة والكتاب»	الميداني(٦٨٦)	○	○

مسلسل	اسم الكتـــاب	اسم المؤلف	طـــرق الانعقاد	الشروط
١٤٧	«الكنز»	النسفي (٧١٠)	○	○
١٤٨	ش (١) «تبيين الحقائق»	الزيلعي (٧١٣)	○	○
١٤٩	ش (٢) «شرح الكنز»	منلا مسكين (٩٥٤)	○	○
١٥٠	ش «فـــتح الله المعين عـلـى شرح الكنز»	أبو السعود (القرن ١٢)	●	●
١٥١	ش (٣) «البحر الرائق»	ابن النجيم (٩٧٠)	●	●
١٥٢	ح «منحة الخالق»	ابن عابدين (١٢٥٢)	—	—
١٥٣	«غرر الأحكام»	منلا خسرو (٨٨٥)	○	○
١٥٤	ش «الدرر الحكام»	"	○	○
١٥٥	ح (١) «غنية ذوي الأحكام»	الشرنبلاوي (١٠٦٩)	—	—
١٥٦	ح (٢) «حاشية الدرر»	الخادمي (١١٧٦)	—	—
١٥٧	«ملتقى الأبحر»	الحلبي (٩٥٦)	○	○
١٥٨	ش (١) «تنوير الأبصار»	التمرتاشي (١٠٠٤)	●	○
١٥٩	ش «الدر المختار»	الحصكفي (١٠٨٨)	●	●
١٦٠	ح «حاشية الدر»	الطحطاوي (١٢٣١)	—	—
١٦١	ش «رد المختار»	ابن عابدين (١٢٥٢)	●	●
١٦٢	ح «تقريرات الرافعي»	الرافعي (١٣٢٣)	—	—
١٦٣	ش (٢) «مجمع الأنهر»	داماد أفندي (١٠٤٠)	●	○
١٦٤	ش (٣) «الدر المنتقى»	علاء الدين (١٣٠٦)	○	○
١٦٥	«واقعات المفتين»	قدري (١٠٨٥)	○	○
١٦٦	«عقود الجواهر المنيفة»	الزبيدي (١٢٠٥)	○	○

❋ ❋ ❋



• الفصل الثاني •
نظرية الإمامة عند ابن تيمية

(١) الخلافة عند ابن تيمية.

(٢) ضرورة الرياسة في المجتمع البشري.

(٣) كيفية تولّي السلطة.

(٤) نظرية الولاية على أساس مفهوم القدرة.



أولا ـ الخلافة عند ابن تيمية

من المعلوم أن الإمامة عند جمهور المتكلمين والفقهاء من أهل السنة بالاختيار[١] ولكن هناك مذهب قائل بنصيَّة إمامة أبي بكر[٢] ونصوص ابن تيمية في كتابه « منهاج السنة » قد يفهم منها أن موقفه هذا المذهب بينما في كتابه الفقهي « السياسة الشرعية » لم يخصص أبواباً « لبيان طرق انعقاد الإمامة وشروطها خلافاً لمعتاد كتب « الأحكام السلطانية » التي وضعت في رأسه الأبواب المتعلقة على مشروعية الإمامة من تعريفها ووجوبها وشروطها وطرق انعقادها، مع أنه تحدث عن السياسة من أغلب الزوايا التي من المنطقي أن يتحدث فيها أي مفكر سياسي، وأيضا هناك نصوص يرد فيها لفظ الخلافة بالمعنى العام في فتاواه.

وإن كان هناك تعقد والتباس في استخدامه لمصطلحات « الإمامة » و «الخلافة» فينبغي أن نحلله قبل تناول نظريته للإمامة وبنيتها.

قال ابن تيمية بثبوت إمامة الخلفاء الراشدين على العموم وإمامة أبي بكر

---

(١) انظر: ابن تيمية، «مجموع فتاوى ابن تيمية» جـ ٣٥، ص ٤٧.

(٢) ينقسم هذا المذهب إلى فريقين:

الفريق الأول قال بالنص الخفي. وينسب هذا القول إلى الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث وهو رواية عن الإمام أحمد.

الفريق الثاني قال بالنص الجلي. وهو قول جماعة من أهل الحديث وإليه ذهب ابن حزم ورجحه ابن حجر الهيتمي.

انظر: عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي «الإمامة العظمى» ص١٢٧ ـ ١٣١.

على الخصوص بالنص ، حيث إن محور النزاع بين أهل السنة وبين الشيعة على الإمامة يرجع إلى الخلاف حول شرعية إمامة أبي بكر . وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية : (**فخلافة أبي بكر لا تحتاج إلى الإجماع بل النصوص دالة على صحتها وعلى انتفاء ما يناقضها**)[١]. وأيضاً: (قد دل الإجماع المعلوم والنص المعلوم على خلافة الصدّيق رضي الله عنه وبطلان غيرها ونص الرافضة مما نحن نعلم كذبه بالاضطرار وعلى كذبه أدلة كثيرة)[٢].

وبذا نجد أن ابن تيمية قد حلل معنى ثبوت الإمامة وميز في ذلك وجهين :

أولهما : هو وجه واقعي أي حصول انعقاد البيعة أو الإجماع من الصحابة على إمامة أبي بكر فور وفاة الرسول ﷺ.

الثاني : هو وجه شرعي وهو متعلق باستحقاق أبي بكر للإمامة بحكم شرعي.

وفي هذا يقول ابن تيمية : (**أن يقال الكلام في إمامة الصديق إما أن يكون في وجودها، وإما أن يكون في استحقاقه لها.**

أما الأول فهو معلوم بالتواتر واتفاق الناس بأنه تولى الأمر وقام مقام رسول الله وخلفه في أمته وأقام الحدود واستوفى الحقوق وقاتل الكفار والمرتدين وولى الأعمال وقسم الأموال وفعل جميع ما فعل الإمام بل هو أول من باشر الإمامة في الأمة.

---

(١) ابن تيمية «منهاج السنة النبوية» جـ ٤ ص ٢٣٢ . ونرى أنه قال بالنص نظراً لأنه صرح ثبوت إمامة أبي بكر بالنص دون الإجماع خلافا لرأي الدميجي الذي يرى أن موقف ابن تيمية يشير إلى عدم النص . انظر : الدميجي «الإمامة العظمى» ص ١٣٢ .

(٢) «منهاج السنة النبوية» ج ٤ ص ٢٣٨ .

وأما إن أريد بإمامته كونه مستحقاً لذلك فهذا عليه أدلة كثيرة غير الإجماع)[١] .

أما انعقاد بيعة الصحابة ما عدا سعد بن عبادة أو إجماعهم على إمامة أبي بكر فهو رواية مشهورة نستغني هنا عن تكرارها.

وأما الاستحقاق الشرعي للإمامة بالنسبة لأبي بكر فهذا عند ابن تيمية قد ثبت بالخبر والأمر والإرشاد من السنة وأكدته آيات قرآنية أيضا[٢] .

---

(١) ابن تيمية «منهاج السنة النبوية» جـ ٤ ص ٢٣٢ . ونقد ابن تيمية عدم وجود هذا التميز عند الشيعة قائلا : (لكنهم يطلقون ثبوت الإمامة وانتفاءها ولا يفصلون هل المراد ثبوت نفس الإمامة ومباشرتها أو نفس استحقاق ولاية الإمامة ، ويطلقون لفظ الإمامة على الثاني ويوهمون أنه يتناول النوعين) المصدر السابق ، جـ ٤ ص ٢١٣ .

(٢) فأما الخبر من السنة فكقول النبي ﷺ : (**رأيت كأني على قليب «بئر» وأنزع منها فأتى ابن أبي قحافة «أبو بكر» فنزع ذنوبا أو ذنوبين ، ـ دلو ممتلئة بالماء ـ** ...) الحديث ، وكقوله : (... **ادع لي أباك** : ـ «الخطاب لعائشة» ـ **وأخاك حتى أكتب لأبي بكر كتابا لا يختلف عليه الناس من بعدي ، ثم قال يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر**) الحديث . وكقوله : (**أري الليلة رجل صالح كأن أبا بكر**) . وكقوله : (**خلافة النبوة ثلاثون سنة ثم تصير ملكا**) الحديث .

ودل عليه القرآن كقوله تعالى : ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض**﴾ وقوله تعالى : ﴿ **فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **وسيجزي الله الشاكرين**﴾ .

وأما الأمر من السنة فهو كقوله : «**اقتدوا باللذين من بعدي** ....» الحديث وقوله : «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهتدين من بعدي**.....» الحديث . وقوله للمرأة التي سألته ، إن لم أجدك؟ : «**فأتي أبا بكر**» وقوله لأصحاب الصدقات : «**إذا لم تجدوه أعطوها لأبي بكر**..» ونحو ذلك . ودل عليه القرآن مثل قوله تعالى : ﴿ **ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون** ﴾ .

وأما الإرشاد من السنة فهو تقديم الرسول له في الصلاة وقوله : «**سدوا كل خوخة** : ـ «الفتحة الموصلة إلى حجرة متصلة بالمسجد» ـ **بالمسجد إلا خوخة أبي بكر**» وغيره . ودل عليه القرآن كقوله تعالى : ﴿ **وسيجنبها الأتقى** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **النبيين والصديقين** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار** ﴾ ونحو ذلك . انظر : ابن تيمية «مجموع فتاوى ابن تيمية» جـ ٣٥ ص ٤٨ ـ ٤٩ .

إذن فإمامة أبي بكر ثبتت عند ابن تيمية شرعاً بالنصوص[١] من القرآن والسنة، ثم ثبتت في الواقع باختيار الصحابة وإجماعهم على أساس هذه النصوص، ولكن ثبوت الإمامة للصديق تستغني عن واقعة الاختيار والإجماع من الصحابة لأن مجرد النصوص التي تدل على إمامته تفيد وجوب الاتباع كما يقول في هذا: (**فخلافة أبي بكر لا تحتاج إلى الإجماع بل النصوص دالة على صحتها**)[٢].

فخلافة الخلفاء الراشدين أو إمامتهم ثبتت بالنص عند ابن تيمية ولكن الخلافة لم تتعد عهود الخلفاء الراشدين كما ورد في الأحاديث وهذا الأمر مقرر عنده[٣].

إلا أنه قال في إحدى فتاويه في « مجموع فتاوى ابن تيمية» بوجوب تنصيب الخلافة حتى بعد انقضاء الخلافة الراشدة مع أنه لم يذكر هذا في «السياسة الشرعية» و « منهاج السنة النبوية ». وهنا لابد من تحليل معنى «الخلافة» في هذه الفتوى المذكورة. يقول ابن تيمية: (**وتحقيق الأمر أن يقال انتقال الأمر عن خلافة النبوة إلى الملك إما أن يكون لعجز العباد عن خلافة النبوة، أو اجتهاد سائغ، أو مع القدرة على ذلك علماً وعملا، فإن كان مع العجز علماً أو عملاً كان ذو الملك معذوراً في ذلك، وإن كانت خلافة النبوة واجبة مع القدرة، كما تسقط سائر الواجبات مع العجز كحال النجاشي لما أسلم وعجز عن إظهار ذلك في قومه، بل حال يوسف الصديق تشبه ذلك من بعض الوجوه، لكن الملك كان جائزاً لبعض الأنبياء كداود وسليمان ويوسف**

(١) لم يقل «ابن تيمية» بالنص، ولكنه إنّما يقول بالنصوص بمعنى النص وراجع ص ٨٠، ٨١.

(٢) منهاج السنة جـ ٤ ص ٢٣٢.

(٣) انظر المصدر السابق ص ١٢٠ ـ ١٢٩.

وإن كان مع القدرة علماً وعملاً، وقدر إن خلافة النبوة مستحبة ليست واجبة وإن اختيار الملك جائز في شريعتنا كجوازه في غير شريعتنا؛ فهذا التقدير إذا فرض أنه حق فلا إثم على الملك العادل أيضاً)[١] .

وهنا لأول وهلة يبدو للقارئ أن وجوب الخلافة عند ابن تيمية يعني وجوب تنصيب الإمام عند العلماء من أهل السنة لأن الخلافة والإمامة مترادفة عندهم، وحينئذ فلا فرق بينه وبينهم؛ ولكن الأمر في الحقيقة ليس كذلك، حيث إن الإمامة عند الفقهاء هي النظام الذي تتعلق شرعيته على شخص الإمام كخليفة النبي، وهو الذي ثبتت إمامته بالطريق الشرعي المقرر في الفقه، بينما الخلافة عند ابن تيمية ليست نظاماً معيناً، بل هي كيفية الحكم والسياسة أو الإدارة على صورة الخلفاء الراشدين حيث يقول في هذا: (**بل الواجب خلافة النبوة لقوله ﷺ: « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهتدين... »**) ـ إلى قوله ـ (**فهذا أمر وتخصيص على لزوم سنة الخلفاء والأمر بالاستمساك بها وتحذير من المحدثات المخالفة لها وهذا الأمر منه والنص دليل بيّن في الوجوب)**.

ثم اختص من ذلك قوله ﷺ: « اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر» فهذان أمرَ بالاقتداء بهما، والخلفاء الراشدون أمر بلزوم سنتهم وفي هذا تخصيص للشيخين من وجهين: أحدهما: إن السنة ماسنوه للناس. وأما القدوة فيدخل فيها الاقتداء بهما فيما فعلاه مما لم يجعلوه سنته)[٢] .

أي أن الخلافة عنده هي اقتداء بسنة الخلفاء الراشدين، يمكن أن يكمل ويمكن أن ينقص، وكل نظام حكم عنده لابد من أن يقع بين طرفين:

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ ٣٥ ص ٢٥ .

(٢) المصدر السابق جـ ٣٥ ص ٢٢ .

الطرف الأول: هو الخلافة، والطرف الثاني: هو الملك (أي الملك الجائز) بقدر اقتداء سنة الخلفاء الراشدين.

وبناء على ذلك كان تعبيره: (**إن شوب الخلافة بالملك جائز في شريعتنا**) وقوله: (**ومعاوية قد شابها ، أى الخلافة ، الملك وليس هذا قادحا في خلافته**)[1] .

فإن الخلافة عند ابن تيمية قد تختلط بالملك بينما عند عامة العلماء من أهل السنة فالخلافة أي الإمامة إما صحيحة وإما باطلة ولا توسط في هذا، والإمامة الصحيحة عندهم هي التي ثبتت بالطرق الشرعية المقررة في الفقه. وبتعبير آخر فإن معيار الإمامة عند جمهور الفقهاء هو من جهة انعقادها أو توليتها، بينما عند ابن تيمية تكون الخلافة بقدر الاقتداء بسنة الخلفاء الراشدين.

ومن هنا يمكن القول بأن مفهوم الخلافة عند ابن تيمية ديناميكي، ومفهومها عند الجمهور شكلي ثابت؛ بما أحدث ابن تيمية اتصالاً بين الكلام الفقهي النظري والواقع القائم الحاكم.

وهكذا ثبت عند ابن تيمية وجوب الخلافة بمعنى إيجابه للسير على طريقة حكم الخلفاء الراشدين، وليس بمعنى إقامة نظام الإمامة كما هو مفهوم الفقه السني، وفي المقابل فإن ابن تيمية قد اعترف بانقضاء الخلافة بعهد عليّ كحكم مثالي، فيبدو أنه حدث تناقض ظاهر فيه، ولكنه في حقيقة الأمر يفرق بين انتهاء مرحلة الحكم المثالية كفترة زمنية وبين إيجابه لذلك وكونه مطلوباً شرعياً من الحاكم.

---

(١) المصدر السابق، جـ ٣٥ ص ٢٧.

وبذا نجد أنه قد تبين معنا أن ابن تيمية يختلف عن سائر الفقهاء من أهل السنة في موضوع الإمامة بأمرين:

الأول: هو قوله بثبوت الإمامة بالنص بخلاف نظرية الاختيار عند الفقهاء.

الثاني: هو عدم ذكره لتنصيب الإمام في «السياسة الشرعية» خلافاً لعادة كتب الأحكام السلطانية التي تبدأ بتقديم هذا الموضوع في بدايتها.

في حقيقة الأمر نظرية الاختيار لإمامة أبي بكر وإيجاب تنصيب الإمام متلازمان عند الفقهاء نظراً لأن الفقهاء قد حاولوا أن يؤسسوا طرق تنصيب الإمام على تصورهم لكيفية انعقاد الخلافة أو الإمامة للخلفاء الراشدين، وطالما إنه ثبتت إمامة الخلفاء الراشدين بالاختيار سواء كان باختيار كبار الصحابة كما حدث مع أبي بكر أو باختيار الإمام أو بالاستخلاف كما حدث مع عمر، أو باختيار أهل الشورى الذين يفوض إليهم الإمام هذا الأمر كما حدث مع عثمان، وهو ما يعتبر نوعاً من استخلاف الإمام في الفقه السني.

وهذا الاختيار هو ما جعله الفقهاء أساساً لنظرية تنصيب الإمام، حيث إن الإمام يستمد شرعية سلطته من كونه خليفة الرسول طالما إن الخلافة كانت مستمرة منذ وفاة الرسول. وعلى هذا التصور المذكور بنيت القاعدة الفقهية لانعقاد الإمامة على أساس الاختيار على هذه الصور المتعددة، وعقيدة ثبوت الخلافة الراشدة بالاختيار متلازمة على افتراض أن الخلافة مستمرة منذ وفاة الرسول.

وهذا الذي أكده د. ضياء الدين الرئيس حيث يقول: (**كان معنى إجماع الصحابة على وجوب إقامة من يخلف الرسول عليه السلام هو**

إجماعهم على وجوب بقاء واستمرار النظام الذي أقامه الرسول بالاشتراك معهم منذ قدومه إلى المدينة عقب الهجرة ـ إلى قوله ـ كان لابد من بقاء واستمرار النظام الذي أقامه الرسول ﷺ والمؤمنون وهم الصحابة فأجمع الصحابة إذن على وجوب بقاء واستمرار للنظام وهو نظام الحكم الإسلامي أو الدولة الإسلامية)[١] .

وعلى العكس من هذا عند ابن تيمية فقد ثبتت إمامة الخلفاء الراشدين لديه بالنص ولا تحتاج إلى الاختيار أو الإجماع وإلى جانب هذا فقد انقضت الخلافة بعد ثلاثين سنة مع انتهاء حكم عليّ، وعليه فلا فائدة من تقنين الإمامة على أساس الاختيار لأن الخلافة ثبتت بالنص أولا ، وانقضت بانتهاء الخلافة الراشدة ثانياً.

* * *

(١) د. محمد ضياء الدين الرئيس، «النظريات السياسية الإسلامية» ص ١٧٥ .

ثانيا ـ ضرورة الرياسة في المجتمع البشري

تنصيب الإمامة عند ابن تيمية واجب ولكنه تأسيسه جديد في الفكر السياسي الإسلامي من حيث استشهاد النصوص ومن حيث استدلاله أيضاً.

وأما استشهاده فيقول: (**يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها**)[١].

ويستدل على ذلك من نصوص الشرع بقول الرسول ﷺ: « **إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم**). رواه أبو داود من حديث أبي سعيد وأبي هريرة.

كما استدل بقوله ﷺ: « **لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم** ». رواه أحمد في المسند.

جدير بالذكر أن استشهاد هذين الحديثين في سياق القضايا السياسية لم يجد في كتب « الأحكام السلطانية » ولا في كتب علم الكلام ولا في كتب الفقه.

ويرى ابن تيمية أنه إذا كان النبي ﷺ أوجب تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر فإنه يكون قرينة بذلك على سائر أنواع الاجتماع.

ويؤكد ابن تيمية أن شعائر الدين ذاتها لا تقوم إلا بقوة وإمارة وبالتالي فالإمارة واجبة.. يقول: (**ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي**

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ١٣٩.

عن المنكر ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. كذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم. وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة...)[١] .

بل يعتبر ابن تيمية الإمارة من القربات التي يتقرب بها العباد إلى الله (**فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يُتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها، بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات...)**[٢] .

ويؤكد هذا المعنى في كتابه «الحسبة» بقوله: (**الولاية لمن يتخذها ديناً يتقرب به إلى الله ويفعل فيها الواجب بحسب الإمكان من أفضل الأعمال الصالحة، حتى قد روى الإمام أحمد في مسنده عن النبي ﷺ أنه قال: « إن أحب الخلق إلى الله إمام عادل، وأبغض الخلق إلى الله إمام جائر »، ...)**[٣].

ويستدل ابن تيمية على ضرورة الإمامة في الأمة الإسلامية بطبيعة الإنسان كما يقول: (**وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالإجتماع والتعاون والتناصر، فالتعاون على جلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع فإذا اجتمعوا فلابد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد والناهي عن تلك المفاسد، فجميع بني آدم لابد من طاعة آمر وناهٍ...**

إلى قوله: **... وإذا كان لابد من طاعة آمر وناهٍ ومعلوم أن دخول المرء في طاعة الله ورسوله خير له وهو الرسول النبي الأمي المكتوب في التوراة**

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ابن تيمية، «الحسبة في الإسلام»، ص ٥.

والإنجيل الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وذلك هو الواجب على جميع الخلق)[1]

وذلك أن ابن تيمية يرى وجوب الإمام امتداداً من افتقار كل جماعة إلى أميرها لجلب المنافع ودفع المفاسد حتى جماعة أقل مثل ثلاثة على سفر في الصحراء أي أن ابن تيمية وضع قضية تنصيب الإمام تحت القانون العام للمجتمع البشري وبذا لا يحتاج إلى تأسيس هذه القضية ـ أي الإمامة ـ على قصّة تاريخية فريدة مثل إجماع الصحابة على عقد الإمامة لأبي بكر الصديق كَما فعله فقهاء أهل السنة.

ونظرة ابن تيمية للإمامة مُتميّزة حيث إنه ينظرها كجزء من المجتمع لا يختلف عن سائر أجزائه جوهرياً وسوف نُحلّل نظرته هذه في الفقرة الرابعة بالتفصيل.

وبهذا يكون قد اتضح منهج ابن تيمية الإيجابي من مسألة ضرورة الإمام، أعني التدليل عليها بالحجج الإيجابية. يبقى منهجه السلبي، وأعني به رده وتفنيده لحجج الخصوم والمخالفين له ولأهل السنة.

فإذا كان ابن تيمية يسلك مسلكاً إيجابياً في تحديد موقفه في كتابيه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» و «الحسبة في الإسلام»، حيث يهتم أساساً فيهما بتوضيح نظريته انطلاقا من فهمه الخاص للقرآن .

❋ ❋ ❋

---

(١) المصدر السابق ص ٢ ـ ٣.



ثالثا ــ كيفية تَوَلِّي السلطة

من المعلوم أن هناك طرقاً أربعة لتعيين الإمام، هي النص، والبيعة، وولاية العهد، والقهر والغلبة.

فإن ابن تيمية كان ينظر إلى الإمامة كأمر واقع، وكل ما يستطيع أن يفعله هو كمفكر سياسي أن يوضح لهذا الإمام القائم بالفعل كيف يختار معاونيه من الولاة.

أما كتابه « منهاج السنة النبوية »، فقد جاء رداً على نظرية الشيعة الإمامية في التعيين بالنص. وفي المقابل تحدث هو عن كون الإمامة: (**تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان**)[١] .

وهذا النص يلخص موقف ابن تيمية كله من المسألة. ومن البداية يجب أن نلفت النظر إلى مصطلحين بالغي الأهمية في هذا السياق، هما: « أهل الشوكة »، و « القدرة والسلطان »، فهذان المصطلحان يحددان اتجاه تفكير ابن تيمية في مسألة الإمامة بأسرها، تلك المسألة التي ينظر إليها ابن تيمية باعتبارها أمراً من الأمور الواقعية التي لا ينبغي الخروج عليها خوفاً من إحداث فتنة.

ويتأكد هذا من تحديد ابن تيمية للولاية والسلطان على أساس أن ماهيتها

---

(١) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، جـ١ ص ١٤١ .

تكمن في « القدرة الحاصلة » على حد تعبيره، أما التعبير المعاصر الذي يوازي تعبير ابن تيمية السالف فربما يكون « سلطة الأمر الواقع »، وتدل بقية عبارة ابن تيمية على هذا؛ إذ يقول: (**وأما نفس الولاية والسلطان فهو عبارة عن القدرة الحاصلة ثم قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على وجه فيه معصية كسلطان الظالمين**)[١] .

وليس هذا هو النص الوحيد الذي يحدد فيه ابن تيمية ماهية الإمامة على أساس القدرة، وكتاباته السياسية زاخرة بنصوص تدعم مثل هذا الفهم، مثل قوله الذي لا يحتمل اللبس أو التأويل: (**فبين ، أي الرسول ، أن الإمام الذي يطاع هو من كان له سلطان، سواء كان عادلاً أو ظالماً**)[٢] .

ولا ريب أن هذا يؤدي بنا مباشرة إلى نظرية الغلبة والقهر، فالإمامة عند ابن تيمية غلبة وقهر[٣] ، لأن رأيه جاء أساساً من تحليله لواقع الأمة وتاريخ ظهور الأئمة، ويدل هذا التاريخ على أن معظم الأئمة جاءوا نتيجة القهر والغلبة، ولم يحدث انتخاب على الطريقة الديمقراطية وفق مفهومها

(١) المصدر السابق، جـ١ ص ١٤٢.

(٢) المصدر السابق، جـ١ ص ١٤٩.

(٣) ما يقصده ابن تيمية من توافر القدرة والشوكة لصاحب السلطة حتى لو كان الخلفاء الراشدين أنفسهم يتفق مع مفهوم الدولة باعتبارها تمارس سلطة على مواطنيها وأحد خصائصها الرئيسية «احتكار القوة المسلحة واستخدام العنف» فالوظيفة الجزائية للدولة في عقابها المخالف، أو الخارج على نظامها هو سمة من سمات الدولة بما في ذلك الدولة الإسلامية. فيجب التمييز بين التأسيس والممارسة. التأسيس يتم وفقاً لعقد ورضى، والممارسة تستند إلى قوة لفرض النظام. والإمامة الراشدة لم تستند في تأسيسها للإكراه أو القهر.

راجع مثلاً في احتكار الدولة للعنف، «النظام السياسي المصري: التغير والاستمرار». مكتبة النهضة المصرية ـ ١٩٨٨ ، مجموعة باحثين، المقدمة لعلي الدين هلال.

الحديث، وعندما حدث نوع من المبايعة، فقد كانت هذه المبايعة لاحقة على تمكن الإمام من السلطة، أي أن البيعة جاءت لتأييد أمر واقع وكتصديق عليه باستثناء حالة أو حالتين في الفترة المبكرة للدولة الإسلامية، بل يعتبر ابن تيمية الإمامة الراشدة ذاتها قائمة على الغلبة والسيطرة، إذ يقول: (**الإمام هو من يقتدى به. وصاحب يد وسيف يطاع طوعاً وكرهاً... وهذا الوصفان كانا كاملين في الخلفاء الراشدين**)[1].

وكثير من الباحثين المحدثين يؤلون نصوص ابن تيمية عن البيعة على نحو فكرة سيادة الأمة كما قال د. محمد عبد القادر أبو فارس: (**المرحلة الثانية: البيعة العامة، وهي أقرب ما تكون إلى الاستفتاء... وهذه المرحلة هي الحاسمة والتي تقرر صالحية الخليفة المرشح أو عدم صالحيته فإذا بايعه الناس فقد أصبح ببيعتهم إماماً، وإذا لم يبايعه الناس لم تنعقد إمامته...**).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (**الإمامة عند أهل السنة تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة**)[2].

ولكن مفهوم البيعة عند ابن تيمية لا ينبغي فهمه في المنظور الديمقراطي الحديث ولكنه مفهوم واقعي بحت لا يشير إلا إلى واقع حصول القوة كما هو واضح في اختياره للفظ « الشوكة ».

---

(١) المصدر السابق، جـ ١ ص ١٣٥.

(٢) «النظام السياسي في الإسلام»، ص ٢٢٩. وكذا «النظريات السياسة الإسلامية» لد. محمد ضياء الدين الرئيس، ص ٢٣٢. وكذا «أصول الفكر السياسي الإسلامي» د. محمد فتحي عثمان ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩، وكذا «نظام الدولة في الإسلام» لعبد الله محمد جمال الدين ص ٩٨. وكذا «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي» لد. مصطفى حلمي ص ٤٩٤.

ويزداد ابن تيمية قرباً من النزعة الواقعية عندما يبين أن الله تعالى لم ينزل الشريعة وحدها، وإنما ضم إليها تأييد « السيف والحديد »[١] .

ولذا فإن الولاية أن تتضمن ممارسة سلطة القهر الفعلية التي ترغم على الخضوع للشريعة.

يقول ابن تيمية في نص قاطع الدلالة عن الإمامة: (**ونفس حصولها ووجودها ثابت بحصول القدرة والسلطان بمطاوعة ذوي الشوكة فالدين الحق لابد فيه من الكتاب الهادي والسيف الناصر، كما قال تعالي: ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب﴾**)[٢] .

ويستنبط ابن تيمية من هذه الآية حكماً سياسياً محدداً ونتيجة بالغة الوضوح قائلاً: (**فالكتاب بين ما أمر الله به وما نهى عنه، والسيف ينصر ذلك ويؤيده**)[٣] .

ولا يكتفي بهذا الاستخلاص النظري، بل يلتمس شاهداً تاريخياً يدعمه، ألا وهو حادثة تولي أبي بكر السلطة، فلقد جاءت ولايته بنص، ثم بتأييد أهل السيف. . يقول: (**وأبو بكر ثبت بالكتاب والسنة أن الله أمر بمبايعته والذين بايعوه كانوا أهل السيف المطيعين لله في ذلك فانعقدت خلافة النبوة في حقه بالكتاب والحديد**)[٤] .

---

(١) ابن تيمية، «مجموعة الرسائل الكبرى»، جـ١ ص ٢٢٠ - ٢٢٣ .
(٢) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، جـ١ ص ١٤٢ .
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.

وينقلنا هذا النص نقلة جديدة في فهم نظرية ابن تيمية في تولي السلطة، إذ نلمح ثلاثة عناصر أساسية تحكم هذه العملية في نظريته، وهي: النص، والمبايعة، ونظراً لعدم وجود خلاف حول قول ابن تيمية بالنص والمبايعة في حين يغيب عن كل الأبحاث السابقة ملاحظة اتجاه ابن تيمية نحو نظرية القهر والغلبة ـ فإن التركيز في الحديث سيكون حول هذا الأخير. لكن هذا التركيز لا يعني أننا نغفل العنصرين الأولين عند ابن تيمية.

فابن تيمية يرى أن أي مدع ـ حتى ولو كان خير رجال زمانه أو كان معصوماً ـ لا يتمكن من منازعة الإمامة شرعاً إلا إذا امتلك القوة الفعلية. فلم تعجز الشيعة عن الوصول إلى السلطة في أغلب الأحيان إلا بسبب عجزها عن الحصول أو المحافظة على القوة القاهرة العليا التي لا تنفصل عن جوهر الدولة.

بل إن الإمام الذي تدعو إليه الشيعة لا يعد إماماً عند ابن تيمية لا لشيء إلا أنه غير ذي شوكة، وغير قادر، ولا يملك السلطة والقهر والغلبة، ومن ثم لا فائدة منه للأمة، وكما مر معنا فإن هذه هي إحدى أهم الحجج التي اعتمد عليها ابن تيمية في تفنيد مذهب الشيعة في تنصيب الإمام.

وترجع نظرة ابن تيمية للإمامة على هذا النحو، إلى نظرية الولاية باعتبارها تقوم على أساسين هما: القوة والأمانة.

والقوة هي أهم العنصرين، وإيراد ابن تيمية لها قبل الأمانة لم يأت اعتباطاً، بل جاء عن قصد، لاسيما مع استشهاده بكثير من النصوص التي جاء فيها ذكر القوة قبل الأمانة، مثل قوله تعالى: ﴿ **إن خير من استأجرت القوي الأمين** ﴾، وقول صاحب مصر ليوسف في القرآن: ﴿ **إنك اليوم**

لدينا مكين أمين ﴾، ثم استدلاله بقول ابن حنبل: (**أما الفاجر القوي، فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف، فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين**). إلى غير ذلك من النصوص التي تؤيد هذا المعنى.

ولما كانت الإمامة في حقيقتها ولاية، فهي في جوهرها سلطة وسيطرة أو بعبارة ابن تيمية نفسه « شوكة ». و «ملك وسلطان »[1] .

وعلى هذا الأساس يعتبر مناط الطاعة للإمام قائماً على القدرة والقهر والغلبة، وليس على شرعية الإمام المستمدة من استحقاقه للإمامة على مستوى ما ينبغي أن يكون أو على المستوى المثالي الذي يقول به الشيعة. فالإمام لا يطاع لأنه يستحق الطاعة على الإطلاق مثل النبي ﷺ كما تقول الشيعة، وإنما يطاع لأنه ذو قدرة على فرض طاعته على الرعية لما يتمتع به من شوكة وسلطان. وإن كان الشيعة لا يفرقون في هذا الصدد بين مصادر وجوب طاعة النبي ﷺ ومصادر وجوب طاعة الإمام، فإن ابن تيمية يفرق تماماً بين الأمرين؛ لأن النبي ﷺ يجب طاعته لا لكونه إماماً يطاع مثل طاعة الأئمة وإنما لأنه رسول الله، وهذا ثابت له سواء كان حياً أو ميتاً، ووجوب طاعته على القرون التالية بعده مثل وجوب طاعته على أهل زمانه، لأنه إذا كان يوجد في أهل زمانه من لا يخضع مباشرة لسلطته الزمنية، نظراً لخضوعه لسلطة زمنية أخرى، فإن هذا لا ينبغي لوجوب طاعته على كل من علم بتعاليمه حتى ولو كان غائباً. وكما يجب طاعته على هذا الذي يعيش في زمنه رغم خضوعه لسلطة زمنية أخرى، يجب كذلك على من يعيش في زمن آخر لاحق عليه، فسلطة النبي ﷺ دائمة وشاملة، بخلاف الأئمة الذين

(١) المصدر السابق، جـ١ ص ١٤١.

تتسم سلطتهم بكونها مقيدة بالمكان والزمان.

يوضح ابن تيمية هذا التميز بقوله: (**إن الله أرسله إلى الناس وفرض عليهم طاعته لا لأجل كونه إماماً له طاعة الأئمة من عهد من قبله أو موافقة أو الشوكة أو غير ذلك، بل تجب طاعته ﷺ وإن لم يكن معه أحد، وإن كذبه جميع الناس، وكانت طاعته واجبة بمكة قبل أن يصير له أعوان وأنصار يقاتلون معه**)[١] .

وفي نص آخر يؤكد هذا الرأي بقوله: (**إن مجرد رسالته كافية في وجوب طاعته بخلاف الإمام فإنه إنما يصير إماماً بأعوان ينفذون أمره وإلا كان كآحاد أهل العلم والدين**)[٢] .

وإذا كان قد تحقق للنبي ﷺ شوكة بالمدينة، وبالتالي أصبح إماماً بجوار كونه رسولاً، فإن طاعة النبي ﷺ لا تثبت بالقدرة لأنها أمر لاحق على وجوب طاعته، بل تثبت قبل ذلك لكونه رسولاً: (**فإن قيل إنه ﷺ لما صار له شوكة بالمدينة صار له مع الرسالة إمامة بالعدل، قيل: بل صار رسولاً له أعوان وأنصار ينفذون أمره ويجاهدون من خالفه، وهو - مادام في الأرض من يؤمن بالله ورسوله - له أنصار وأعوان ينفذون أمره ويجاهدون من يخالفه، فلم يستفد بالأعوان ما يحتاج أن يضمه إلى رسالته مثل كونه إماماً أو حاكماً أو ولي أمر، إذ كان هذا كله داخلاً في رسالته، ولكن بالأعوان حصل له كمال قدرة أوجبت عليه من الأمر والجهاد مالم يكن واجباً بدون القدرة، والأحكام تختلف باختلاف حال القدرة والعجز والعلم وعدمه**)[٣] .

---

(١) المصدر السابق، جـ١ ص ١٨ .

(٢) المصدر السابق، جـ١ ص ٢٠ .

(٣) المصدر نفسه .

إذن فقد جعل ابن تيمية للرسالة مفهوماً شرعياً مثالياً يستلزم وجوب طاعة النبي ﷺ على الإطلاق دون تقيد بقهر أو غلبة، بينما جعل في المقابل للإمامة مفهوماً واقعياً يتحدد بالقدرة والسلطان والشوكة أي بالقهر والغلبة.

وحديث ابن تيمية عن البيعة لا ينفي نظريته في القهر والغلبة، بل يؤكدها، لأن البيعة عنده ليست هي « بيعة أهل الحل والعقد » كما عبر عنها بعض الفقهاء على نحو مثالي، وإنما هي «بيعة أهل الشوكة » أي ذوي القوة والسيف بصرف النظر عن علمهم وعدالتهم. . . إلخ، فلقد ثبتت خلافة أبي بكر « بالكتاب والحديد » والذين بايعوه « كانوا أهل السيف »[1] . ثم إن البيعة تأتي كتأييد لأمر واقع وكتصديق عليه، ولا تأتي ابتداء، كما تدل الشواهد التاريخية التي استخدمها ابن تيمية باستثناء حالة أو حالتين.

فهكذا تعمق ابن تيمية في تحليل حقيقة الإمامة حيث إنه يميز بين الواقع والشرع تمييزاً واضحاً بقوله: (**بل أهل السنة يخبرون بالواقع ويأمرون بالواجب فيشهدون بما وقع ويأمرون بما أمر الله ورسوله**)[2] كما شهدنا هذا التمييز في أثناء حديثه عن ثبوت إمامة أبي بكر.

وعلى هذا الأساس يعتبر ابن تيمية أن حقيقة الإمامة هي القدرة والسلطان، والإمام: هو المطاع القادر. وهذه الفكرة أو هذه البلورة لحقيقة الإمامة أخذها ابن تيمية من خلال نقده لمفهوم الإمامة عند الشيعة على جهة العموم ونقده لمفهوم الإمام المهدي المنتظر عندهم على جهة الخصوص باعتبار أنه غائب لا قدرة له ولا سلطان في الأصل، وأوضح ذلك بالمقارنة بين الرسالة والإمامة أي بالمقارنة بين وجوب طاعة الرسول وبين وجوب طاعة الإمام.

---

(١) المصدر السابق، جـ ٢ ص ١٣٥.

(٢) المصدر السابق، جـ ١ ص ١٤٦.

ولا نجد عند ابن تيمية تحديداً لصفات الإمام أو شروطه على النحو الذي اعتاد عليه القارئ لكتب الفكر السياسي الإسلامي عامة والفكر السني خاصة، فإذا كانت الشيعة تنص على صفات للإمام تجعل منه إماماً فوق، وقائداً أعلى يستمد سلطته من الله، فإن أهل السنة قد تحدثوا عن شروط واقعية، حيث يجب أن يكون ذا ولاية تامة بأن يكون مسلماً، حراً، ذكراً، بالغاً، عاقلاً. . وأن يكون عادلاً، ذا كفاية علمية بدرجة تؤهله للاجتهاد فيما يطرأ من نوازل وأحداث. . وأن يتمتع بحصافة الرأي في القضايا السياسية والحربية والإدارية. كما يجب أن يمتاز بصلابة الصفات الشخصية؛ بأن يتميز بالجرأة والشجاعة والنجدة والقدرة على إنصاف المظلوم. . وأن يتسم بالكفاية الجسدية، وهي سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، وأخيراً اشتراط النسب، وهو أن يكون المرشح للإمامة من قريش، وهذا الشرط يُختلف فيه بين الفُقهاء، كما أن تفسير موقف ابن تيمية منه محل للخلاف بين الباحثين، هنا بيّنها في الفصل الأول بالتفصيل. وبشكل عام فإن ابن تيمية لم يتعرض لتلك الصفات على النحو المعتاد أو المألوف من فقهاء الفكر السياسي الإسلامي، وإن كان قد تعرض لبعضها بنحو ما من الأنحاء مثل صفة القرشية في كتابه « منهاج السنة النبوية».

وقد جمع ابن تيمية صفات الولاية في صفتين كبيرتين هما: القوة والأمانة. كما يقول: (**فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة**)[1] . وهو يختلف في هذا عن فقهاء أهل السنة وغيرهم من الذين اشترطوا صفات

---

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ١٥ .

عديدة في الإمام.

- ومفهوم القوة عند ابن تيمية لا يعني مجرد القوة البدنية، وإنما يعني القوة بأنواعها بحيث تشمل كل أنواع المهارات الإنسانية من أول الشجاعة في الحرب حتى العلم بالدين وأحكامه.

ولما كان كل منصب يستدعي نوعاً معيناً من القوة، فإن ابن تيمية يرى أن «القوة في كل ولاية بحسبها»[1]. فالقوة التي ينبغي أن تتوفر في الحاكم تتمثل في معرفة العدل، كما نص عليه القرآن والسنة وإلى امتلاك القدرة على تنفيذ الأحكام. والقوة التي يجب أن تتوفر في قائد الجيوش تتمثل في أمور ثلاثة، هي: شجاعة القلب، والخبرة بالحروب والمخادعة فيها، والقدرة على أنواع القتال.

أما الصفة الثانية وهي الأمانة فمقياسها خشية الله، وألا يشتري الرجل بآيات الله ثمناً قليلاً، وترك خشية الناس. فهذه الخصال الثلاث كما يقول ابن تيمية[2] اتخذها الله على كل حكم على الناس في قوله تعالى: ﴿ **فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾ [المائدة: ٤٤].

ولكن ابن تيمية على الرغم من قوله بأن القوة والأمانة ركنان للولاية، فإن القوة والأمانة ليستا متساويتين عنده. فالقوة عنده أهم وأكثر ضرورة ولابد منها بحسب نوع الولاية، والأمانة تابع للقدرة فهي حينئذ مكملة لها أو هي التي تضفي عليها المثالية، وبتعبير آخر فإن القدرة هي أساس الولاية الواقعي، بينما الأمانة هي مطلوب الولاية الشرعي.

---

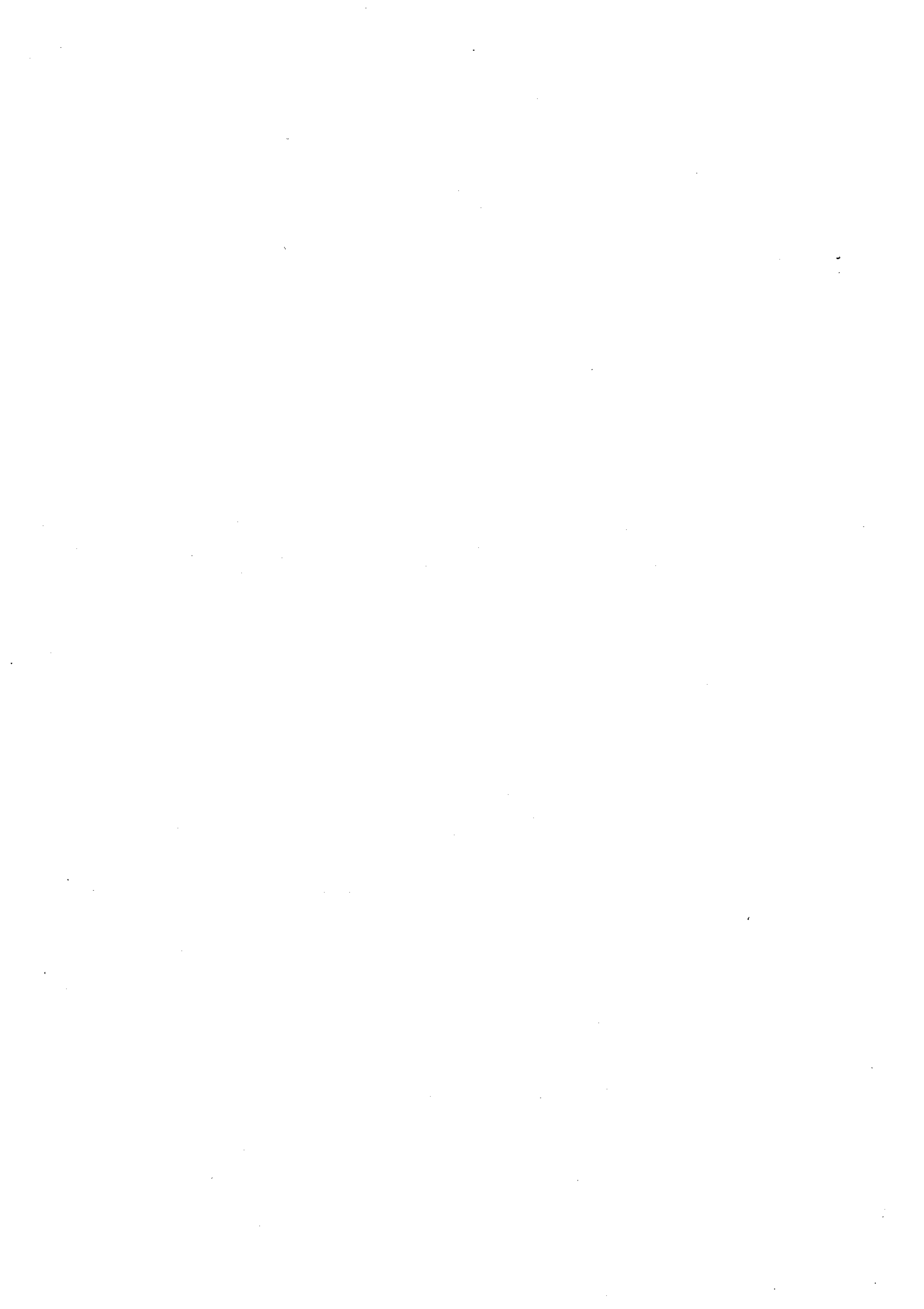
(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦.

وأما مقصود الولاية فإلى جانب أنه أداء الأمانة قد بسطه ابن تيمية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال: (**وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**)[1] . وسنعاود الذكر لأهمية هذا التبسيط في الفصل القادم.

* * *

(١) ابن تيمية، «الحسبة في الإسلام»، ص ٦.



رابعا ـ نظرية الولاية على أساس مفهوم القدرة

ينظر فقهاء السياسة الإسلاميون إلى الإمامة باعتبارها مصدر السلطة في الدولة، ومن ثم فإن كل الولايات تصدر عنها. ويتحدد هذا الصدور على أساس التفويض والتقليد، لأن الإمام وهو صاحب الولاية ـ لكنه لا يمكنه أداء مهامها بمفرده ـ احتاج إلى التفويض والتقليد.

لكن ابن تيمية يختلف عن هذا التصور، لأن دور الإمام عنده يقف عند حد اختيار الولاة على أسس معينة، بينما يكون من حق الولاة بعد ذلك أن يختاروا بأنفسهم من يعاونهم ومن هو دونهم من الموظفين الخاضعين لولايتهم.

وليس اختيار الإمام للولاة حقا مطلقاً له، وإنما هذا الحق مقيد بتحقق المصلحة العامة، ومراعاة ظروف الأمة، والالتزام بتعيين الأكفاء الأكثر تأهيلاً للولاية. بل إن اختيار الولاة واجب عليه، أي أنه من واجباته وليس من حقوقه. . يقول ابن تيمية: (**يجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال الملسمين أصلح من يجده لذلك العمل.... وهذا واجب عليه، فيجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار، ومن الأمراء الذين هم نواب ذي السلطان والقضاة، ومن أمراء الأجناد... وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستتيب ويستعمل أصلح من يجده... فيجب على كل من ولي شيئاً من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه، ولا يقدم الرجل لكونه طلب الولاية أو**

سبق في الطلب، بل ذلك سبب المنع..)[1] . وقال أيضاً: (**فليس عليه أن يستعمل إلا الأصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية، فيختار الأمثل فالأمثل في كل منصب يحبه، فإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام، وأخذه للولاية بحقها، فقد أدى الأمانة وقام بالواجب في هذا)**[2] . وهنا نجد أن ابن تيمية صرح بأن ولي الأمر إنما يلزم أن يستعمل أو يختار الأمثل والأصلح لهذه المناصب التي تحت يده، وهؤلاء الذين اختارهم عليهم بدورهم أن يختاروا الأمثل لما تحت أيديهم أيضاً من مناصب، وهذا كله مبني على قاعدته، وهي أن كل مسلم عليه تكليف وتحمل للولاية بحسب استطاعته والإمكانات التي تحت يده، وتوزيع السلطان على أشخاص بأعيانهم من قبل ولي الأمر وأيضاً تابعاً لهذه القاعدة (أي قاعدة القدرة) لأنه هو الذي تحت يده القدرة على التحكم في هذه الأشياء وليس أكثر.

إذاً فالإمامة في تصور الفقهاء هي مصدر السلطة الوحيد الذي تتلقى منه سائر الولايات سلطاتها بالتفويض والتقليد، أي أنه لا ولاية ولا سلطة في الأمة أصلاً إلا في يد الإمام، أي أن الرعية مجردين من الولاية في الأصل، والإمام هو الذي له الولاية كلها لأنه خليفة الرسول، والقيادة الإسلامية كانت كلها في يد الرسول في حياته ثم إن الخليفة تولى القيادة السياسية من بعده فأخذ نفس صورة إمامته. ثم قام الإمام بتفويض ولايته إلى الرعية حتى يحملوا عنه عامة التبعات، ولكن ولايتهم ليست ذاتية لهم، بل هي عارضة عن طريق افتراض التفويض من جهة الإمام (صاحب الولاية الوحيد) وبذا

---

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ٩ ـ ١٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤ ـ ١٥.

يتضح لنا أن تصور نظام الإمامة عند الفقهاء إنها بنية هرمية فيضية، وقمتها ومصدرها معاً هو الإمام، وهي مطابقة لنظرية الفيض في تصوير العالم كما عند الفارابي وابن سينا[1] . بينما تصور الإمامة عند ابن تيمية قائم أيضاً على

(١) انظر: «دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية» د. يحيى هويدي، ص ٢٠٥ - ٢١٧ . وعلى سبيل المثال فإن الفارابي يتحدث عن العالم فيقول: (الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص) «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ١ .

ويقول: (والأول هو الذي عنه وجد، وحتى وجد لأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عند سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان، واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعض مشاهد بالحس وبعض معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غير فائض عن وجوده هو) ص ١٦٠ .

وبتأمل هذا الكلام والمقارنة بينه وبين كلام الفقهاء يتضح أن تصور الفقهاء للإمامة وتصور الفارابي للعالم لهما نفس البنية الهرمية الفيضية، حيث إن بنية العالم عند الفارابي قمتها ذلك (الأول) الذي تصدر عن سائر الموجودات كما أن بنية الإمامة قمتها (الإمام) الذي يصدر عنه سائر الولايات، ومنطق الفيض هو بيان كيفية صدور الوجود عند الفارابي، وفي المقابل فإن منطق التفويض هو بيان كيفية صدور الولاية عند الفقهاء، ويمكن الظن بأن التصور الهرمي للعالم والمجتمع كان سائداً في العالم الإسلامي قبل العصر الحديث بسبب نظرية الصوفية عن القطب أو الغوث والتي سيطرت على معظم أفكار المجتمع آنذاك، والتي أصبحت أيضاً تنعكس عنها فكرة تصور العالم والمجتمع، لأن «القطب» عند الصوفية ليس قمة هرمية لهم فقط من الأولياء والمريدين، ولكن لكل العالم أيضا كما يقول شيمل: (القطب هو محور فعال للقوى الروحانية والذي تتعلق عليه مصالح الدنيا).

Shimmel, Mystical dimention of Islam, p. 200.

ويشير إلى المضمون السياسي لفكرة البنية الهرمية للأولياء د. محمد عزيز نظمي سالم فيقول: «وقد ذكر المستشرق يتكلمون في كتابه عن التصوف الإسلامي إن للأولياء عند المسلمين حكومة باطنة تتصرف في العالم وتحفظ عليه النظام، وعلى رأسها القطب =

فكرة البنية الهرمية، ولكنها ليست فيضية أي أن منصب الإمام على قمة هذا النظام كرأس لهذا النظام، ولكن الإمامة ليست مصدر ولاية هذا النظام، بل الإمامة جزء من أجزاء من هذا النظام فقط، وإن كانت سلطتها أكبر من السلطات الأخرى الموجودة في المجتمع، وبالتالي فإن في تصوره فإن كان واحد من الرعية له ولاية ذاتية بحسب قدرته وإمكاناته بدون تفويض الإمام، وإن كان الإمام هنا قد يحدد وظائف الرعية أو يعطي لهم وظائف جديدة، ولكنها تقوم على أساس قدراتهم الذاتية. حيث كان ابن تيمية على وعي بهذه المسألة بخلاف الأشاعرة الذين عالجوا قضية القدرة في إطار التوحيد، بينما عالجها ابن تيمية في إطار المسؤولية الإنسانية، وبالتالي استطاع أن يقدم أساساً نظرياً متيناً لنظريته في الولاية.

فالمسؤولية السياسية لا معنى لها دون تكليف، والتكليف لا معنى له بدون القدرة على الفعل والكف، ومن ثم يقول ابن تيمية: (**والصواب الذي عليه أئمة الفقه والسنة أن القدرة نوعان: نوع مصحح للفعل يمكن معه الفعل والترك وهذه التي يتعلق بها الأمر والنهي فهذه تصلح للمطيع**

= الغوث وتحته النقباء والأوتاد والأبرار والبدلاء.. ويزداد عدد كل صنف بحسب درجتهم أو بحسب درجة بعدهم من القطب أو قربهم منه، ومعنى ذلك أن الحكومة الصوفية في دولة الباطن لها هيراركي هرمي يتصدر أعلاه القطب الغوث ويعاونه المتصوفون بحسب تعاطفهم، ويعدد رجالات التصوف علامات القطب وخصائصه وشروطه الدينية والدنيوية وأعضاء حكومة الباطنية من الأئمة والرقباء، ويذكر الإمام الجيلاني أنه درس الشريعة على المذهب الحنبلي في الظاهر، ودرس الحقيقة على أبي حامد الغزالي في الباطن، وهكذا فللصوفية بناء سياسي في الولاية والحكم الباطن كما كان للدويلات الإسلامية خلافة في الظاهر، ولعل انتشار التصوف والصوفية في إطار حكومة الباطن هي الطريق التي تستهدف خلاص الدنيا والآخرة» «الفكر السياسي والحكم في الإسلام» د. محمد عزيز نظمي سالم ص ١٢٨ - ١٣٠.

والعاصي وتكون قبل الفعل - إلى قوله - أمر الله لعباده مشروط بهذه الطاقة، فلا يكلف الله من ليست معه هذه الطاقة)[١] .

لكن القدرة بهذا المعنى لا تستوعب مفهوم القدرة بأكمله عند ابن تيمية، لأن هناك جوانب أخرى لابد من توافرها حتى يمكن الحديث عن المسؤولية الشرعية وبالتالي المسؤولية السياسية. فالنوع السابق من القدرة يكون قبل الفعل، وهو الذي يعطي إمكانية الفعل أو الكف. غير أن إمكان الفعل وحده لا يكفي لتأسيس القول بالمسؤولية بل لابد من عدم ترتب ضرر راجح على الفعل، فإذا ترتب مثل هذا الضرر انتفت المسؤولية (**فالشارع لا ينظر في الاستطاعة الشرعية إلى مجرد إمكان الفعل، بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكناً مع المفسدة الراجحة لم تكن هذه استطاعة شرعية)**[٢] .

لكن لا تكفي أيضاً الاستطاعة الشرعية لوجود الفعل وتحققه، إذا يلزم حدوث شرط ثالث، وهو الإرادة لأن الفعل عند ابن تيمية لا يتم إلا بقدرة وإرادة. . يقول: (**الاستطاعة مع بقائها إلى حين الفعل لا تكفي في وجود الفعل، ولو كانت كافية لكان التارك كالفاعل، بل لابد من إحداث إعانة أخرى تقارن هذا مثل جعل الفاعل مريداً، فإن الفعل لا يتم إلا بقدرة وإرادة)**[٣] .

إذن فهو يثبت أن الإنسان له قدرة ذاتية وهو فاعل لفعله في الحقيقة، ومن هنا فهو يؤكد كلامه فيقول: (**بل جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف يقولون: إن العبد فاعل حقيقة، وأن له قدرة حقيقية**

(١) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية» جـ ١ ص ٢٧٤.
(٢) المصدر السابق، جـ ١ ص ٢٧٥.
(٣) المصدر نفسه.

واستطاعة حقيقية)[١] . وفي المقابل اعتبر ابن تيمية أن نظرية الكسب بمفهوم الأشاعرة هي نفي لفعل الإنسان وقدرته حيث يقول: (**... وأبلغ من ذلك قول الأشعري إن الله فاعل فعل العبد، وإن عمل العبد ليس فعلاً للعبد، بل كسب له، وإنما هو فعل الله فقط، وجمهور الناس من أهل السنة من جميع الطوائف على خلاف ذلك، وإن العبد فاعل لفعله حقيقة، والله تعالى أعلم)**[٢]. وهكذا نجد أن ابن تيمية قد اعترض على الأشاعرة وسائر المنكرين لفعل الإنسان، نظراً لأن إنكار قيام الإنسان بأفعاله ونفس تأثير قدرته على الفعل يؤدي إلى زوال الشعور بالمسؤولية، مما يترتب عليه استحلال الإنسان للمحرمات بحجة انتفاء قدرته، وهذا كما حكى عن بعضهم فقال: « **وأهل الفناء في توحيد الربوبية قد يظن أحدهم أنه إذا لم يشهد إلا فعل الرب فيه فلا إثم عليه »**[٣] .

ومن هنا فإن ابن تيمية يعتبر أن أهم قضايا المسلمين في العقيدة ترجع إلى مسألتين، وهما: مسألة التوحيد والصفات، والثانية مسألة الشرع والقدر، أي أن مدار العقيدة عند شق منه قائم على الناحية النظرية في الاعتقاد، والشق الثاني هو شق عملي تكليفي، وفي هذا يقول في كتابه «الرسالة التدمرية» التي أسماها بـ« بيان حقيقة الجمع بين الشرع والقدر »: **(أما بعد فقد سألني من تعينت إجابتهم أن أكتب لهم مضمون ما سمعوه في بعض المجالس من الكلام في التوحيد والصفات وفي الشرع والقدر، لمسيس الحاجة إلى تحقيق هذين الأصلين وكثرة الاضطراب فيهما، فإنهما مع حاجة**

---

(١) المصدر السابق، جـ١ ص ٢٦٥.

(٢) المصدر السابق، جـ١ ص ٢٦٦.

(٣) ابن تيمية «مجموعة الرسائل الكبرى» جـ٢ ص ١٣٦.

كل واحد إليهما، ومع أن أهل النظر والعلم والإرادة والعبادة لابد أن يخطر لهم في ذلك من الخواطر والأقوال ما يحتاجون معه إلى بيان الهدى من الضلال، لاسيما مع كثرة من خاض في ذلك بالحق تارة وبالباطل تارات، وما يعتري القلوب في ذلك من الشبه التي توقعها في أنواع الضلالات، فالكلام في باب التوحيد والصفات هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات، والكلام في الشرع والقدر هو من باب الطلب والإرادة الدائرين بين الإرادة والمحبة وبين الكراهية والبغض نفياً وإثباتاً)[١] .

ومن المعلوم أن المسائل العملية كلها متعلقة بفعل الإنسان وحتى لا يكون الشرع عبثاً فلابد من إثبات إمكانية الفعل للإنسان، أي إثبات القدرة التامة للإنسان، وإلا فسدت نظم الحياة وعامة المعاملات بمجرد نفي الناس لوجود القدرة الكافية عندهم على القيام بالتكاليف المطلوبة منهم، وبالتالي اضطرب شأن كل شيء كما ذكرنا، لكن إثبات قدرة الإنسان الكاملة تثبت التكاليف، وبالتالي يصبح هناك تكليف على الراعي والرعية. ولذلك حلل ابن تيمية مفهوم القدرة ووضع بيان هذا المفهوم كأساس لجميع العلوم العملية، بينما عالج الأشاعرة قضية قدرة الإنسان في إطار التوحيد، أي ضمن إطار إثبات القدرة الإلهية، فألجأهم هذا إلى مفهوم الكسب للإنسان وهو مقابل لإثبات الخلق لله، والحاصل أن الأشاعرة عالجوا هذه القضية بصورة نظرية بحتة ولم يحللوا علاقة القدرة الإنسانية مع التكليف، كما فعل ذلك ابن تيمية، فلم يستطيعوا تأسيس نظرية للإمامة على نظريتهم المتعلقة بأفعال العباد[٢] .

(١) ابن تيمية، «الرسالة التدمرية» ص ٣.

(٢) انظر «أصول الدين»، للبغدادي ص ١٣٣ ـ ١٣٤، «تمهيد الأوائل»، للباقلاني ص ٣٢٣ ـ ٣٢٧، و «كتاب الإرشاد»، للجويني ص ١٩٥ ـ ٢٠٢.

والحاصل أن الإنسان يمتلك القدرة الحقيقية الذاتية التي تصحح الفعل والترك، وتكون قبل الفعل وهي التي مناط التكليف.

فتكون هذه القدرة الذاتية تختلف بحسب الأشخاص بالطبع وتزيد وتنقص على سائر الوقت ولو كان صاحبها واحداً.

وعلى أساس هذا المفهوم للقدرة قد نجح ابن تيمية في التأسيس الجديد لنظرية الولاية الإسلامية حيث يقول: (**وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي: فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي والمؤمنين كما قال تعالى: ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ وهذا واجب على كل مسلم قادر وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية فذووا السلطان أقدر من غيرهم وعليهم من الواجب ما ليس على غيرهم. فإن مناط الوجوب هو القدرة فيجب على كل إنسان بحسب قدرته. قال تعالى: ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾ وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**)[١] كما يقول: (**يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين**)[٢].

فشرعية الإمام المتغلب ثبتت عنده منطقياً امتداداً من مفهومه للقدرة الإنسانية والولاية الإسلامية لا تبريراً لحكم الطاغوت؛ إذ إن المتغلب هو أقدر الأمة وله سلطان ينفذ به أمره ونهيه بين الناس فيجب عليه تولي أعظم ولاية إسلامية من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو منصب الإمامة

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٢٨ ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢) المصدر السابق جـ٢٨ ص ٣٩١.

بالذات.

فهكذا يمكن ابن تيمية تأسيس شرعية الإمام المتغلب على تكليف أعظم ولاية على أقدر الأمة، فلم يكن عنده أي حاجة إلى نظرية الاختيار السنية للإمامة ولا تحديد شروطها، وهما لم يتحققا في الواقع مع طول التاريخ الإسلامي ما عدا الفترة القصيرة لعصر الخلفاء الراشدين.

* * *



• الفصل الثالث •

مفهوم الأمة عند ابن تيمية

(١) وراثة النبوة بين الأمة والإمامة.

(٢) الأمة كمصدر للسلطة.

(٣) غربة الإسلام في الأمة والفرقة الناجية.

(٤) الأمة بين النزعة النخبوية وحق الاجتهاد والمشاركة السياسية.



أولا ـ وراثة النبوة بين الأمة والإمامة

مما يؤكد المضمون الديني لمفهوم الأمة عند ابن تيمية نظرته إلى الأمة باعتبارها الوارثة للنبوة، وربما تبدو هذه النظرية في حالة تعارض مع نظرية القهر والغلبة، على عكس ما تقول الشيعة وبعض أهل السنة، فالأمة هي وارثة النبي، وهي الحاملة للرسالة من بعده، خلافاً لكل من زعم أن فرداً معيناً هو الوارث للنبي، ذلك أن الأمة والرسول قد وصفا وصفاً مشتركاً في القرآن، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيقول: (**وأما إجماع الأمة فهو حق لا تجتمع الأمة ـ ولله الحمد ـ على ضلالة، كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسنة فقال تعالى: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾. وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف، وينهون عن كل منكر كما وصف نبيهم بذلك في قوله: ﴿الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾ وبذلك وصف المؤمنين في قوله: ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ فلو قالت الأمة في الدين بما هو ضلال، فكانت لم تأمر بالمعروف في ذلك ولم تنه عن المنكر فيه**)[1]. ولا ينبغي أن نفهم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنه مجرد من الأبعاد السياسية، بل يجب أن ننظر إليه في إطار الفكر السياسي، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب تكليفي يتضمن معنى الرقابة والنقد والمتابعة بكل ما تتضمن تلك المصطلحات من

---

(١) ابن تيمية «معارج الوصول» ص ١٩١ مجموعة الرسائل الكبرى، جـ١ ص ١٩١.

معان سياسية يحق بمقتضاها لجهة أن تراقب جهة. وعلى هذا يجب أن نفهم تلقي الأمة أو وراثتها لهذا الواجب التكليفي في إطار مقصود الولاية الإسلامية، ولقد بان في الفصل السابق أن مقصود الولاية الإسلامية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث يقول: (**وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء في ذلك ولاية الحرب الكبرى مثل نيابة السلطنة أو الصغرى مثل ولاية الشرطة وولاية الحكم أو ولاية المال وهي ولاية الدواوين المالية وولاية الحسبة**)[1] . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس فقط مقصود الولاية الإسلامية، وإنما أيضا معيار لاستمرارية الرسالة في التاريخ. كما يقول: (**وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله به هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي والمؤمنين؛ كما قال تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾. وهذا واجب على كل مسلم قادر وهو فرض على الكفاية**)[2] .

ويقول أيضاً: (**وأما إجماع الأمة فهو حق لا تجتمع الأمة ـ ولله الحمد ـ على ضلالة كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسنة فقال: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون المنكر وتؤمنون بالله ﴾ وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر كما وصف نبيهم بذلك في قوله: ﴿ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾ وبذلك وصف المؤمنين في قوله:**

---

(١) ابن تيمية «مجموع فتاوى ابن تيمية» جـ ٢٨ ص ٦٦ .

(٢) المصدر السابق جـ٢٨ ص ٦٥ ـ ٦٦ .

﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾)[١] . هذا بالإضافة إلى كونه يدخل في مجال العقيدة أيضاً، وفي هذا يتشابه ابن تيمية مع المعتزلة[٢] ، وإن كان يختلف معهم في مقصود التعريف، بخلاف أهل السنة[٣] الذين لم يعتبروا هذا الأمر من العقائد.

وكذلك فإن استمرارية الرسالة بين الرسول والأمة مرتبطة بمقصود الولاية الإسلامية، ومن ثم فهي ذات طابع سياسي.

وعلى هذا النحو يبرز الفرق البنائي بين تصور الفقهاء وتصور ابن تيمية، إذ يعتبر الفقهاء الإمام هو خليفة الرسول وهو القائم بحراسة الدين والدنيا، ثم يستخلف رعاياه نيابة عنه، يقول الماوردي: (**الإمامة موضوعة**

---

(١) المصدر السابق جـ١٩ ١٧٦ - ١٧٧ .

(٢) ابن تيمية، «العقيدة الواسطية»، «الرسائل الكبرى»، جـ١ ص ٤١٠ .

(٣) لم تضع كتب التوحيد الكلامية فصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وسط الحديث عن العقائد مثل: «كتاب التوحيد» للماتريدي (٣٩٠) و«الإنصاف» و«التمهيد» للباقلاني (٤٠٣) و«أصول الدين» للبغدادي (٤٢٩) و «علم الكلام» لابن حزم (٤٥٦) و «الإرشاد» و«لمع الأدلة» للجويني (٤٧٨) و«الاقتصاد في الاعتقاد» للغزالي (٥٠٥) و«الأربعين» و«أصول الدين» للرازي (٥٤٤) و«غاية المرام» للآمدي (٦٢١) و«المواقف» للإيجي (٧٥٢) و«شرح المقاصد» للتفتازاني (٧٩٣)، وكذا كتب العقائد مثل «العقيدة الطحاوية» للطحاوي (٣٢١) و«الإبانة» للأشعري (٣٣٠) و«الشرح والإبانة» لابن بطة (٣٨٢) و«شرح أصول الاعتقاد» اللالكائي (٤١٨) و«عقيدة السلف أصحاب الحديث» للصابوني (٤٤٩) و«العقيدة النظامية» للجويني و«العقيدة» للنسفي (٥٣٧) و«شرح السنوسية الكبرى» للسنوسي (٨٩٥) و«كفاية العوام» للفضالي (١٢٣٦)، إلا أن ممن ذكره أثناء الحديث في العقائد «المتولي الشافعي» (٤٧٨) حيث صرح بوجوبه في كتابه «الغنية في أصول الدين» ص ١٩١ ، ويذكر اللقاني (١٠٤١) في منظومة العقيدة «وأمره بعرف» في كتابه «جوهرة التوحيد» ص ٢٠٢ ، وشرح البيجوري بأنه يقصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أثناء شرحه عليه.

لخلافة النبوة بحراسة الدين وسياسة الدنيا)[١] . بينما الأمر يختلف عن ذلك عند ابن تيمية، حيث قامت الأمة عنده مقام الخليفة عند الفقهاء.

ومن هنا يمكن القول بأن نظرية ابن تيمية نظرية « في خلافة الأمة » بينما نظرية الفقهاء نظرية في « خلافة الفرد »، وربما يفسر لنا هذا لماذا لا توجد نظرية للإمامة بالمعنى الفقهي عند ابن تيمية في كتابه «السياسة الشرعية » حيث خلا من أي حديث عن كيفية تولي الإمام لرئاسة الأمة، ومن الواضح أن نظرية ابن تيمية لا تختلف فقط عن نظرية الفقهاء السنيين، وإنما تختلف أيضاً عن نظرية الشيعة، ففي الوقت الذي يقول فيه هؤلاء بأن الإمام المعصوم هو الوارث للنبي، ومن ثم فهو الحافظ للشريعة بعده، فإن ابن تيمية يرفض هذا التصور تماماً في إطار رفضه لنظرية الإمامة الشيعية بوجه عام، فالأمة عنده هي الوارثة للنبوة، وهي الحافظة للشرع. يقول ابن تيمية في كتابه «منهاج السنة» رداً على الحلي في كتابه « منهاج الكرامة »: (**قال الرافض الثالث إن الإمام يجب أن يكون حافظاً للشرع لانقطاع الوحي بموت النبي ﷺ وقصور الكتاب والسنة عن تفاصيل الأحكام الجزئية الواقعة إلى يوم القيامة، فلابد من إمام معصوم من الزلل والخطأ لئلا يترك بعض الأحكام أو يزيد فيها عمداً أو سهواً، وغير علي لم يكن كذلك بالإجماع. والجواب من وجوه (أحدها) إنا لا نسلم أنه يجب أن يكون حافظاً للشرع بل يجب أن تكون الأمة حافظة للشرع)**[٢] . على هذا النحو أكد ابن تيمية وراثة الأمة للنبوة وحملها للرسالة في إطار المقارنة بين الأمة والإمام.

كما يقول: (**ذلك لأن عصمة الأمة مغنية عن عصمته، وهذا مما ذكره**

---

(١) الماوردي، «الأحكام السلطانية» ص ٣.

(٢) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية» جـ٣ ص ٢٧٠.

العلماء في حكمة عصمة الأمة، قالوا: لأن من كان من الأمم قبلنا كانوا إذا بدلوا دينهم بعث الله نبياً يبين الحق، وهذه الأمة لا نبي بعد نبيها فكانت عصمتها تقوم مقام النبوة)[١] .

وأساس وراثة الأمة للرسول ﷺ صفتها المشتركة بينها وبينه وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو ـ عند ابن تيمية ـ مقصود الولايات الإسلامية فله بُعد سياسي بالطبع.

وإذا كانت الأمة هي الوارثة للنبي وهي الحاملة للرسالة من بعده، فهي تملك حق الشهادة على الناس، والوحيد الذي يملك حق الشهادة عليها هو النبي وليس الإمام، وشهادة الأمة على البشرية قامت مقام شهادة الرسول عليها، يقول ابن تيمية: (**وقد جعلهم الله شهداء على الناس، وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول ... فإذا كان الرب قد جعلهم شهداء لم يشهدوا بباطل، فإذا شهدوا أن الله أمر بشيء فقد أمر به، وإذا شهدوا أن الله نهى عن شيء فقد نهى عنه، ولو كانوا يشهدون بباطل أو خطأ لم يكونوا شهداء الله في الأرض، بل زكاهم الله في شهادتهم كما زكى الأنبياء فيما يبلغون عنه أنهم لا يقولون عليه إلا الحق، وكذلك الأمة لا تشهد على الله إلا بحق)**[٢].

واستدلالات ابن تيمية على تمتع الأمة بميزة الشهادة على البشرية لا تنبع من مصادر عقلانية أو تاريخية، وإنما تأتي استناداً إلى نصوص القرآن والسنة. فهو مثلاً يستشهد بقوله تعالى: ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا** ﴾، كما استشهد بالحديث الذي ثبت في الصحيح عن الرسول ﷺ أنه مُر عليه بجنازة فأثنوا

(١) منهاج السنة النبوية جـ٣ ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه.

عليها خيراً. فقال: « **وجبت وجبت** ». ثم مُر عليه بجنازة فأثنوا عليها شراً. فقال: « **وجبت وجبت** ». قالوا: يارسول الله، ما قولك: وجبت وجبت؟ قال: « **هذه الجنازة أثنيتم عليها خيراً فقلت: وجبت لها الجنة، وهذه الجنازة أثنيتم عليها شراً فقلت: وجبت لها النار، أنتم شهداء الله في الأرض** »[1].

❋ ❋ ❋

(١) المصدر نفسه.

ثانيا ـ الأمة كمصدر للسلطة

من المعلوم أن السلطة تتركز وفق الأنظمة الثيوقراطية في الجهة الدينية العليا، وتستند فيها الشرعية السلطوية إلى الحق الإلهي، ولا تكون خاضعة لمحاكمة أو محاسبة إلا للجهة التي تحددها العقيدة الدينية، والتي تكون إما أخروية (غير بشرية) وإما متمركزة في يد الحاكم باعتباره صاحب حق إلهي.

أما في الأنظمة الملكية المطلقة والدكتاتورية الفردية، فإن السلطة تكون ممثلة في رئيس الدولة. ومن هنا كان قول لويس الرابع عشر: « الدولة هي أنا»[1].

وتدل الفلسفة السياسية عند ابن تيمية على أن تفكيره رغم أنه يسير في أفق الدين ـ إلا أنه بعيد كل البعد عن الدخول في دائرة التفكير الثيوقراطي، ورغم أن فلسفته السياسية تؤدي إلى القول بنظرية القهر والغلبة إلا أنه لم يقع في براثن القول بالدكتاتورية الفردية.

ووفق نظرية القهر والغلبة فإن من الواضح أن السلطة التنفيذية في يد حاكم الدولة، لكن وفق نظريته في علم أصول الفقه، فإن السلطة التشريعية تتوزع بين جهات ثلاث هي: القرآن، والسنة، وإجماع الأمة.

ومن هنا يمكن القول إن الأمة تعد عند ابن تيمية مصدراً من مصادر السلطة التشريعية لأن الأمة وارثة للنبوة، كما أنها لا تجتمع على ضلالة،

(١) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، «موسوعة السياسة»، جـ٣ ص ٢١٦.

(وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج على إجماعهم)[١] فالأمة لا يمكن أن تتفق على خطأ لأن العصمة انتقلت إليها من النبي، يقول ابن تيمية: **(ألا نسلم الحاجة داعية إلى نصب إمام معصوم، وذلك لأن عصمة الأمة مغنية عن عصمته، وهذا ما ذكره العلماء في حكمة عصمة الأمة، قالوا: لأن من كان من الأمم قبلنا كانوا إذا بدلوا دينهم بعث الله نبياً يبين الحق، وهذه الأمة لا نبي بعد نبيها، فكانت عصمتها تقوم مقام النبوة، فلا يمكن لأحد منهم أن يبدل شيئاً من الدين إلا أقام الله من يبين خطأه، فلا تجتمع على ضلال)**[٢] .

ومن الواضح هنا ارتباط قضية السلطة بقضية الإجماع، وارتباط قضية الإجماع بقضية وراثة الأمة للنبوة وانتقال العصمة من النبي إلى الأمة، الأمر الذي يكشف لنا عن الأساس الميتافيزيقي للإجماع عند ابن تيمية، وبالتالي الأساس الميتافيزيقي لسلطة الأمة، ولا شك أن بحث قضية الإجماع أو السلطة على هذا المستوى يعتبر بحثاً جديداً على مستوى الفقه السني نظراً لأن الفقهاء السنيين السابقين عليه تحدثوا في تلك القضية استناداً إلى أدلة فقهية فقط، بينما أضاف ابن تيمية ذلك الدليل الميتافيزيقي، ولقد جاءت تلك الإضافة بفضل النقاش الذي بينه وبين الحلي حول قضية الإمامة كما هو معلوم. هذا عن المستوى الميتافيزيقي.

أما المستوى الفقهي، فلقد كان لابن تيمية موقف متميز في تناول القضية، وسنحاول الكشف عن هذا الموقف عبر خطوات ثلاث:

الأولى: وضع المشكلة في الفقه الإسلامي قبل ابن تيمية.

---

(١) ابن تيمية، «الفتاوى الكبرى» جـ ١ ص ٤٠٦ .

(٢) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، جـ ٣ ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .

والثانية: بيان أوجه القصور في فهم الباحثين السابقين لموقف ابن تيمية من المسألة.

والثالثة: توضيح حقيقة موقف ابن تيمية في إطار فهم كلي لآرائه المتباينة المعروضة في كتبه المختلفة.

يبدأ الإشكال منذ اللحظة الأولى التي يحاول فيها علماء الأصول وضع تعريف للإجماع، حيث اختلفوا في ذلك اختلافاً واضحاً، فمنهم من رأى أنه (اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي) ومنهم من رأى أنه (اتفاق أكثر المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي)، ومنهم من رأى أنه (اتفاق أكثر المجتهدين فحسب) ومنهم من ذهب إلى أنه (اتفاق طائفة معينة فلا يعد اتفاق غيرها اجماعاً)، ثم اختلف هؤلاء في هذه الطائفة من هي؟ فقيل: «الصحابة» وقيل: « أهل المدينة » وقيل: « أهل البيت » وقيل: «الشيخان»: أبو بكر وعمر، وقيل: « الأئمة الأربعة »، إلى غير ذلك.

واختلف علماء الأصول: هل الإجماع بهذا المعنى ممكن تصور الوقوع، أو هو غير ممكن؛ لأن الاجتهاد ليس له مقياس بارز متفق عليه بين العلماء، ولأن المجتهدين غير محصورين في بلد واحد أو إقليم واحد؟

واختلف الذين قالوا بإمكانه وتصور وقوعه: هل يمكن معرفته والاطلاع عليه أو لا؟

ومن روي عنه المنع الإمام أحمد إذ يقول في إحدى روايتين عنه: (**من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب**).

واختلف الذين قالوا بإمكان معرفته والاطلاع عليه: هل هو حجة

شرعية فيجب العمل به على كل مسلم أو ليس حجة شرعية فلا يجب العمل به؟

واختلف الذين قالوا: إنه حجة شرعية: هل ثبتت حجته بدليل قطعي يكفر منكره، أو بدليل ظني فلا يكفر؟ وهل يشترط في وجوب العمل به أن ينقل إلينا بالتواتر أو يكفي أن ينقل ولو بالآحاد؟ وهل يشترط أن يبلغ المجمعون عدد التواتر أو لا يشترط؟ وهل يشترط أن يصرح الجميع بالحكم مشافهة أو كتابة، أو لا يشترط فيكفي تصريح بعضهم وسماع الباقين مع سكوتهم؟ . . . إلخ.

وكما اختلفوا في حقيقته وفي حجيته اختلفوا فيما يكون فيه من أحكام، فقال قوم: إنه حجة في العلميات والعمليات جميعاً، وقال غيرهم: إنه حجة في العمليات فقط[١] .

وربما يفسر لنا هذا الاختلاف ظاهرة منتشرة في كثير من كتب الفقه وهي حكاية الإجماع في كثير من المسائل التي ثبت أنها محل خلاف بين الفقهاء. ويرجع ذلك إلى أن كل من حكى الإجماع في مسألة هي محل خلاف قد بنى حكايته على ما يفهمه هو أو يفهمه إمامه أو الطائفة التي ينتمي إليها في معنى الإجماع وما يكفي لتحققه. وعلى الرغم من ظهور السبب في تلك الظاهرة فقد تأثر بها كثير من المتأخرين فخضعوا لها، وتوسعوا فيها تأييداً لآرائهم في المسائل الخلافية. ولقد كان في وسعهم أن يقيدوا ذلك بالإجماع الطائفي أو المذهبي، ولكنهم قصدوا أن يرسلوا كلمة الإجماع ليسجلوا على المخالف لوازمها الشائعة بين الناس من الاتهام بمخالفة سبيل المؤمنين وخرق اتفاق الأمة إلى غير ذلك. الأمر الذي ترتب عليه امتناع كثير من العلماء عن إبداء

---

(١) انظر البيضاوي، «منهاج الوصول في معرفة علم الأصول»، ص ٤٩ ـ ٥٣.

رأيهم في كثير من المسائل التي هي محل خلاف ضناً بسمعتهم الدينية.

لكن هذا النوع من الإرهاب الفكري لم يكن ليقف حائلاً بين ابن تيمية وبين النظرة النقدية. وقد انتهت به هذه النظرة إلى بيان كثير من المسائل التي زعم البعض أنها محل إجماع بينما هي غير ذلك، يقول: (**ولكن كثيراً من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعاً، ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة، وأما أقوال بعض الأئمة كالفقهاء الأربعة وغيرهم. فليس حجة لازمة، ولا إجماعاً باتفاق المسلمين، بل قد ثبت عنهم رضي الله عنهم أنهم نهوا الناس عن تقليدهم، وأمروا إذا رأوا قولاً في الكتاب والسنة أقوى من قولهم أن يأخذوا بما دل عليه الكتاب والسنة، ويدعوا أقوالهم، ولهذا كان الأكابر من أتباع الأئمة لا يزالون إذا ظهر لهم دلالة الكتاب والسنة على ما يخالف قول متبوعيهم اتبعوا ذلك**)[1].

ولا يوجد إجماع عند ابن تيمية على مسألة من المسائل إلا إذا ثبت أن كل علماء العصر أجمعوا على تلك المسألة، ولا يكفي بإجماع طائفة من العلماء ولا حتى بالأغلبية.

ولقد انتهى به هذا الرأي إلى أن المسائل المجمع عليها إجماعاً حقيقياً إنما هي أقل في الواقع مما يظن بعض الفقهاء، الذين يقولون: إن أغلب أحكام الشريعة أساسها الإجماع. وقد انتقد ابن تيمية هؤلاء الفقهاء انتقادات عنيفة، وأرجع ذهابهم هذا المذهب إلى قلة معرفتهم بالكتاب والسنة يقول: (**من قال من المتأخرين إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله، فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك، وهذا كقولهم: إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها، فإنما هذا**

(١) ابن تيمية، «مجموع فتاوى ابن تيمية» جـ ١ ص ٢٠٦.

قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام)[١] .

ونظراً لتشدد ابن تيمية في شروط الإجماع، فقد ظن هنري لاووست أن ابن تيمية قلل من شأن الإجماع، حيث انتهى لاووست من بحث قضية الإجماع عند ابن تيمية إلى القول بأنه (نادى بإعادة الاحتكام إلى القرآن والسنة باعتبارهما أصح مصادر التشريع. وتمكن بذلك من التهوين من قيمة الإجماع ومن هيمنته)[٢] .

وربما يبدو جلياً أن لاووست لم يفهم فحوى موقف ابن تيمية، فالرجل إذ يعارض الذين أسرفوا في تعداد مسائل الإجماع والتعويل عليه وتقديمه على مصادر الشريعة الأخرى، فإنه لا يهون من الإجماع كمصدر من مصادر التشريع، وإنما يريد أن يضبط الأمر، ويكشف موقف الفقهاء المتأخرين الذين أفرطوا في حكاية الإجماع في كثير من المسائل التي لم تتوافر فيها شروطه، فلقد اعتبر ابن تيمية الإجماع مصدراً من مصادر التشريع بل اعتبر منكره من أهل البدع، إذ يقول: (**الإجماع متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء، والصوفية، وأهل الحديث، والكلام، وغيرهم في الجماعة، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة**)[٣] .

فيرى ابن تيمية أن إجماع الأمة حق، حيث إنها لا تجتمع على ضلالة. ولا يستند في هذا الحكم فقط إلى حديث الرسول عليه الصلاة والسلام القائل: « **لا تجتمع أمتي على ضلالة** ».

وإنما يدعم موقفه باستدلالات استنباطية من القرآن الكريم لكنها

(١) ابن تيمية، «معارج الوصول»، «مجموعة الرسائل الكبرى»، جـ١ ص ٢٠٩ .

(٢) لاووست، «نظرية ابن تيمية في السياسة والاجتماع» ص ١٢٨ .

(٣) ابن تيمية، «الرسائل والمسائل»، جـ٥ ص ٢١ .

استدلالات غير مباشرة، فيقول: (**وأما إجماع الأمة فهو حق، لا تجتمع الأمة ـ ولله الحمد ـ على ضلالة، كما وصفها الله بذلك في الكتاب والسنة فقال: ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾، وهذا وصف لهم بأنهم يأمرون بكل معروف وينهون عن كل منكر كما وصف نبيهم بذلك في قوله: ﴿ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ﴾ وبذلك وصف المؤمنين في قوله: ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾، فلو قالت الأمة في الدين بما هو ضلال، لكانت لم تأمر بالمعروف في ذلك ولم تنه عن المنكر فيه**)[1] .

كما يؤكد ابن تيمية أحقية الإجماع عندما يستدل عليه بالآية الكريمة: **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً ﴾**.

ولقد سبق للشافعي أن احتج بهذه الآية على حجية الإجماع، فوجوب اتباع سبيل المؤمنين يعني وجوب الالتزام بالإجماع. كما استدل بهذه الآية كل من الإمام الفخر الرازي والزمخشري، بينما ذهب الغزالي وغيره إلى عدم حجية هذه الآية على الإجماع. وإذن فابن تيمية يعتبر الإجماع مصدراً من مصادر التشريع.

وإذا كان أبو زهرة قد تبين هذا الموقف ـ على العكس من هنري لاووست ـ فإنه لم يكن دقيقاً عندما ذهب إلى أن ابن تيمية لا يعترف بالإجماع إلا إذا كان له سند من حديث صحيح، يقول: (**إن ابن تيمية يرى**

---

(١) ابن تيمية، «معارج الوصول»، مجموعة الرسائل الكبرى»، جـ١ ص ١٩١ .

أن الإجماع لابد أن يُبنى على نص، فسنده يتعين أن يكون نصاً، ولا يكون قياساً، وأن ذلك نظر صائب، لأن القياس إذا كانت علته واضحة جلية إلى درجة أنه لا يجري فيه خلاف، فإنه تكون العلة منصوصاً عليها، أو تكون واضحة بينة من النص كالمنصوص عليه، فيكون سند الإجماع في الجملة نصاً)[١] .

ويرى أبو زهرة أيضاً أن ابن تيمية قرر أن الإجماع لم ينعقد إلا في عهد الصحابة، فإجماعهم وحدهم هو المعروف، وكل دعوى من بعدهم منقوضة بوجود المخالف، يقول أبو زهرة: (**إنه لا إجماعَ قد وقع فعلاً إلا إجماع الصحابة قبل أن يتفرقوا في الأمصار ويتفرق معهم علم الرسول، واجتهاد الصحابة الأولين، وكل إجماع يدعى بعد إجماعهم موضع خلاف**)[٢] .

وربما يكون السبب في فهم أبي زهرة لابن تيمية على هذا النحو أنه اعتمد على بعض كتب ابن تيمية ولم يعتمد على البعض الآخر، لاسيما وأنه لا يمكن فهم ابن تيمية إلا في ضوء نظرة كلية تجمع آراءه المعروضة في كتبه المختلفة، والتي تبدو للوهلة الأولى متعارضة، تجمعها في موقف واحد يتسم بالمنطقية والوضوح.

فتدل نصوص ابن تيمية الأخرى التي لم يرجع إليها أبو زهرة على أنه يحتج بعموم الإجماع بصرف النظر عن استناده إلى نص أو عدم استناده، فنحن إذا استقرأنا كتابه « منهاج السنة » وهو من أشهر كتبه نجده مليء بشتى أنواع الإجماعات والاتفاقات كأحد طرق الاستدلال، وقد وجدت بالتتبع للفظي « الإجماع » و « الاتفاق » والمشتقات المأخوذة منهما، أن هذه الصيغ

---

(١) محمد أبو زهرة، «ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه»، ص ٤٦٥ .

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦٩ .

قد وردت في كتاب « منهاج السنة » (٧٤٥) مرة على عدة صيغ: مثل قوله «قد أجمع عليه» وهو « مجمع عليه » و « بالإجماع » و « ثبت بالإجماع » أو يذكره مقروناً بالقرآن والسنة كقوله: « دل عليه الكتاب والسنة والإجماع ». وهذه الإجماعات التي استدل بها ابن تيمية ليست قاصرة على إجماع الصحابة، بل هي تتناول إجماع السلف، وإجماع أهل العلم، وإجماع أئمة الحديث، وإجماع العلماء، وإجماع الفقهاء، وإجماع أهل السنة، بل ذكر إجماع العقلاء، وإجماع الخلق، بل ظهر معنا بالتتبع أن «إجماع الصحابة» ـ الذي قيل إنه الإجماع الوحيد الذي يعترف به ابن تيمية ـ قد تكرر في كتابه «منهاج السنة» (٤١) مرة فقط، وأما ذكر الإجماع مع الكتاب والسنة فقد ذكر (٧٠) مرة، وبالنسبة إلى « إجماع الصحابة » مقروناً مع الكتاب والسنة فهو مذكور (٤) مرات فقط، وإجماع الصحابة مع السنة مذكور (٣) مرات فقط.

ووجدنا كذلك أن من بين هذه الإجماعات: إجماعات موضوعها أمور فقهية، عددها[1] حوالي (مائة)، وبذا يتبين معنا بالجمع بين موضوعات الإجماع وبين توجيهها أن « إجماع الصحابة مع الكتاب والسنة » في الأمور الفقهية المذكورة في كتاب « منهاج السنة » فهو مرة واحدة. وذلك حيث يقول: (**وحتى أن فيهم ، يعني الرافضة ، من حرم لحم الجمل لأن عائشة قاتلت على جمل فخالفوا كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع الصحابة والقرابة لأمر لا يناسب**)[2].

(١) ليس هناك حد فاصل بين الموضوع الفقهي أو الموضوع العقائدي أو الموضوع التاريخي في «منهاج السنة» على وجه الدقة، ومن هنا فعدد الإجماعات هنا موضوعها فقهي على وجه التقريب.

(٢) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية» جـ ٢ ص ١٤٣.

ومعنى حجية الإجماع إنما تكون في معرض الاحتجاج به عند مناقشة مسألة شرعية، وليس في معرض التساؤلات الفارغة للمتكلمين، لأنه إذا كان عدد إجماعات الصحابة المستندة على نص عند ابن تيمية في « منهاج السنة » (٧) إجماعات من بين (٧٤٥) إجماع وردت في موضوعات عامة، وإجماع واحد للصحابة مع النص من ضمن حوالي (١٠٠) مثال في موضوعات الفقه الواردة في « منهاج السنة » أي أن نسبة إجماع الصحابة بالنظر إلى بقية الإجماعات أقل من $\frac{١}{١٠٠}$ سواء في مجال الإجماع عموماً أو في مجال الإجماعات الفقهية.

إذن فكون ابن تيمية لا يقر إلا بإجماع الصحابة فقط بشرط استناده إلى نص ليس قولاً صحيحاً بهذه النظرية الاستقرائية لكلام ابن تيمية، بمعنى أنه لابد أن يستدل به عند المناقشة، ولا يتقيد ابن تيمية في استعمال الإجماع بموافقة النص، فإن الإجماعات التي احتج بها ليست قاصرة على إجماع للصحابة، وعلى هذا فهناك ظاهرة تضاد في كلام ابن تيمية، ففي « معارج الوصول » أثناء كلامه عن « حجية الإجماع ». لو تناولناه على أنه (حديث عن أصول الفقه) لظهر لأول وهلة تناقض بين هذا الكلام وبين كلامه المذكور عامة في « منهاج السنة النبوية » ومن هنا ينبغي علينا أن نعيد القراءة لكتابه «معارج الوصول » لكي نوفق بين الكلام المذكور في الكتابين.

ويجب أن يكون واضحاً أولاً أن كتب أصول الفقه عامة تعرض للنظريات العامة المتعلقة باللغة والنحو كدلالات الألفاظ، أو تتحدث عن «الحجيات» كالأدلة المتفق عليها من الكتاب والسنة والإجماع ثم القياس الصحيح، ثم تتحدث عن الأدلة المختلف عليها مثل الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وأقوال الصحابة ونحو ذلك.

ولنا أن نتساءل حينئذ هل « معارج الوصول » من ضمن كتب أصول الفقه؟ من الواضح أن « معارج الوصول » ليس من كتب أصول الفقه لأنه لا يتكلم عن نظريات اللغة أو دلالات الألفاظ والاصطلاحات، ولا يتكلم عن حجية الأدلة الفقهية أصلاً، ولكن مقصوده أن الرسول علم الحق وبينه، أي أن ابن تيمية قصد في هذا الكتاب إيضاح حقيقة النبوة والرسالة، ومن هنا نجده قد قسم سوء الفهم للرسالة إلى ثلاثة أقسام:

الفريق الأول: يعتبر أن الرسول ما علم الحقائق ولا بينها، أي النبوة عندهم هي قوة التخييل، ولا تعلم الحقائق إلا بواسطة الفلسفة.

والفريق الثاني: يعتبر أن الرسول علم الحقائق ولم يبينها، بل هو قد خاطب الجمهور بالتخييل مع أنه علم أن مفهوم هذا الخطاب أو حقيقة مضمونه ليست على الوجه الذي يخبر به، وهولاء يعتبرون أن الرسول قد كذب لمصلحة العامة عندهم.

والفريق الثالث: يعترف بأن الرسول قد علم الحقائق وبينها في نفس الوقت ولكنهم يزعمون أن مقصوده الحقيقي لا يمكن معرفته من ظاهر كلامه، بل فهمه يحتاج إلى طريق آخر، إما بالمكاشفة والتخيل كما عند الصوفية. وإما بالنظر الفلسفي أو الكلامي من التأويل.

ثم قام ابن تيمية بنقد هذه الفرق جميعاً، فالفريق الأول لابد لهم من التدليل على أفضلية النبوة لأنهم رفضوها من الأصل، ولكن بالنسبة للفريقين الآخرين فلا يكفي تبيين أفضلية الرسول لكي يرد عليهما، لأنهما أثبتا علم الرسول بالحقائق، وما نفياه إنما هو تبيينه لهذه الحقائق وتفكير هذين الفريقينْ ينبني على فكرة «النخبوية» المبنية على قاعدة الثنائية بين الخاصة والعامة، وهذان الفريقان يعتبران خطاب الرسول أو لغته هو خطاب

للعامة بلغتهم حتى يتمكن الرسول من تبليغ الحق، ذلك بأنهم يعتقدون أن أسلوب القرآن والسنة ليس مناسباً لإيضاح الحق ولا يمكن أن يُكتفى به، فلابد من وسائل أخرى لكي يبين الحق بلا شبهة.

وزعم هؤلاء في حقيقة الأمر ليس نتيجة سوء الفهم لماهية النبوة فقط، ولكن أيضاً طعن في الصحابة، حيث إنهم بذلك يجعلون الصحابة كالعامة أو الجمهور الذين لا يستطيعون فهم الحقائق إلا بصورة تخيلية عن طريق خطاب مناسب لهم ولكنه لا يطابق حقيقة الأمر.

ومن هنا فدفاع ابن تيمية عن كمال الرسالة يقتضي الاستدلال على فضيلة الصحابة والدفاع عنهم وعلى هذا ينبغي أن نفهم أو نؤول كلام ابن تيمية عن الإجماع الوارد في « معارج الوصول » إلى هذا المقصد.

فصحة إجماع الصحابة عند ابن تيمية مترابط بمدح الصحابة كما يقول: (**للصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السنة، وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا التنزيل وعاينوا الرسول، وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله ما يستدلون به على مرادهم مالم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك**)[١].

وكما يقول أيضاً: (**وقد قال الإمام أحمد رضي الله عنه: إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها**)[٢].

وإذن فمحور جملة (إجماع الأمة حق) ليس هو الحديث عن الإجماع لذاته، وإنما هي متعلقة بالحديث عن الصحابة، أي أن ابن تيمية يريد أن يبين أن الصحابة قد تلقوا العلم عن الرسول في جميع المسائل، ولكنه لا يقصد

---

(١) «مجموعة الرسائل الكبرى»، جـ١ ص ٢٠٩.

(٢) «المصدر السابق»، جـ١ ص ٢١٠.

الحديث عن الإجماع لذاته في (معارج الوصول) . ومن هنا تكون جملته **(فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول)** أتت في سياق معين فلا ينبغي أن نحملها على نفي حجية الإجماع لذاته إذا لم يعتمد على نص، بل هي أتت كتعبير عن إثباته كمال العلم للصحابة عن الرسالة .

وأما كلامه عن (حجية الإجماع) في (معارج الوصول) فقليل جداً، وإنما هو يشير هنالك فقط إلى تقديم النص على الإجماع[1] .

وإلا فإن ابن تيمية قد اعترف بعصمة إجماع المحدثين والفقهاء بوضوح في كتابه (منهاج السنة) كما يقول : (**إلا الفقهاء فيما يفتون به عن الشرع، وأهل الحديث فيما يفتون به عن النقل، فلا يجوز أن يتفقوا على التصديق بكذب ولا على التكذيب بصدق، بل إجماعهم معصوم في التصديق والتكذيب بأخبار النبي ﷺ، كما أن إجماع الفقهاء معصوم في الإخبار عن الفعل بدخوله في أمره أو نهيه أو تحليله أو تحريمه**)[2] فلو افترضنا أن الجملة السابقة ليست متعلقة بالكلام على حجية الإجماع لظهر لنا لأول وهلة أن هناك تناقضاً بين كلامه في (معارج الوصول) وبين كلامه في (منهاج السنة) ولكن حقيقة الأمر أنه لا تناقض حيث إنه كما اتضح فإن (معارج الوصول) كتاب عقائدي فقط، ومن هنا فهو يستخدم الإجماع بمعنى معين بخلاف (منهاج السنة) فإنه أشمل من ذلك .

❁ ❁ ❁

---

(١) «مجموعة الرسائل الكبرى» جـ ١ ص ٢٠٩ ـ ٢١١ . ولا نخوض في موقف ابن تيمية من أصول الفقه على جهة العموم، وإنما نشير فقط هنا إلى نقضه لأصول الفقه على الصورة المتأخرة ككل . وانظر أيضاً «مجموع فتاوى ابن تيمية» جـ ٢ ص ٤٠١ ـ ٤٠٣ .

(٢) ابن تيمية «منهاج السنة» جـ ٤ ص ٢٥٥ .
ويتضح أيضاً من هذا الكلام خطأ قول بعض الباحثين بأن ابن تيمية لا يقر إلا إجماع الصحابة .



ثالثا ـ غربة الإسلام في الأمة والفرقة الناجية

إذا كان ابن تيمية قد قال بأن الأمة الإسلامية هي خير الأمم، فإنه لم ينظر إلى خيرية هذه الأمة على أنها ساكنة ثابتة في كل العصور، لذلك فإن هذه الخيرية تأخذ في التراجع على الدوام، يقول: (**خير هذه الأمة القرن الأول ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**)[١].

وهذا التراجع بسبب اغتراب[٢] الدين شيئاً فشيئا.

لكن تراجع هذه الخيرية لا ينسحب على كل طوائف الأمة في مجموعها، بل على كل من خالف الطائفة الناجية، لأن هذه الطائفة هي الحافظة للإسلام عندما يغترب في الأمة. فبالرغم من أن الأمة أصابتها انهيارات عديدة، وظهرت فيها البدع فإن الإسلام سيظل محفوظاً في إحدى طوائف الأمة. . يقول ابن تيمية: (**إن الله لم يكن ليجمع هذه الأمة على ضلالة، وإنه لن يزال فيها طائفة ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم، ولا يزال الله يغرس في هذا الدين غرساً يستعملهم فيه بطاعة الله**)[٣].

ووجود هذه الطائفة هو الذي يؤكد عصمة مجموع الأمة، حيث إنها هي

---

(١) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، جـ ٤ ص ٢٣٥ـ٢٣٦.

(٢) المقصود بالاغتراب هنا «الغربة» وفق المعنى الذي جاء في الحديث النبوي: «**بدأ الإسلام غريباً..**»، وليس له علاقة بمفهوم الاغتراب عند هيدجر أو سارتر أو غيرهما من المفكرين الأوربيين.

(٣) المصدر نفسه.

التي تعمل على بيان الحق عندما تنحرف بعض أجنحة الأمة عنها مما يؤكد بدوره استمرارية الرسالة في التاريخ رغم اغترابها . . (**هذه الأمة لا نبي بعد نبيها، فكانت عصمتها تقوم مقام النبوة، فلا يمكن لأحد منهم أن يبدل شيئاً من الدين إلا أقام الله من يبين خطأه، فلا تجتمع على ضلال**)[١] .

ولعل هذا يبين اختلاف وضعية الأمة الإسلامية عن الأمم السابقة، من جهة أن تلك الأمم كان يبعث الله إليها الأنبياء عندما تضل، بينما نقل الله عصمة الأنبياء إلى الأمة في مجموعها، وجعل العصمة تقوم مقام النبوة.

ويعتبر عدم اجتماع الأمة على ضلال دليلاً على استمرارية الرسالة عند ظهور الفرق المبتدعة واغتراب الإسلام في التاريخ وهذا يؤدي إلى القول بأن ابن تيمية لم يذهب إلى أن الأمة لا تجتمع على ضلال لكي يؤكد عصمة إجماع العلماء، وإنما لكي يؤكد أن الإسلام الحق سيظل محفوظاً في الأمة، لكن ليس الأمة بالمعنى الرئيسي عنده وهي الجماعة الشاملة التي تتخذ الإسلام ديناً لها، رغم تفاوت فرقها، كما تكونت وتطورت في الواقع التاريخي، ولا بمعنى الجماعة المسلمة في عصر ما من العصور مثل الصحابة أو أهل القرن الأول؛ وإنما الأمة معناها عنده هذه المرة هو (الجماعة الجزئية من أهل دين معين)، وهذه الجماعة الجزئية هي (أهل الحديث) كما يسميهم في كثير من الأحيان، أو (أهل العلم) كما يسميهم أحياناً، أو (أهل الحديث والسنة)، أو (أهل الحديث والقرآن)، أو (أهل السنة والجماعة)، وترجع هذه التسمية الأخيرة إلى التزام أهل الحديث بالجماعة، فكما يقول: (**من أصول أهل السنة والجماعة لزوم الجماعة**)[٢] .

---

(١) المصدر السابق، جـ٣ ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .

(٢) ابن تيمية، «الحسبة في الإسلام»، ص ٣٧ .

لكن لا يعني اصطلاح الجماعة عند ابن تيمية (الأغلبية) لأن الحق ليس من الضروري أن يكون (الأغلبية)، إذ لو كان الحق مع الأغلبية لضاع الإسلام الحق، لأن معظم طوائف الأمة مخالفة لأهل السنة والجماعة ولاشك أنهم ليسوا الأغلبية في زمان (اغتراب الإسلام). ومفهوم الاغتراب ذاته يتعارض مع مفهوم الأغلبية، لأن الغرباء دائما يكونون أقلية، وهذا يمكن استنباطه من حديث الرسول الذي أورده ابن تيمية «**بدأ الأسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء**»[1] .

لكن هل يستمر اغتراب الإسلام دون رجعة، أم أن هناك مجالاً لزوال هذا الاغتراب؟

يختار ابن تيمية البديل الثاني، حيث يتم تجديد الدين كل مائة عام، فتزول الغربة ويذهب الاغتراب، واستناداً لحديث الرسول عليه الصلاة والسلام الوارد في السنن الأربعة: « **إن الله يبعث لهذه الأمة في رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها** ». وكما يقول ابن تيمية: (**فإن التجديد إنما يكون بعد الدروس، وذاك هو غربة الإسلام**)[2] .

ولا يكتفي ابن تيمية بالتدليل على هذا التصور لمسار الأمة الإسلامية باللجوء إلى النصوص النبوية، وإنما يحاول تدعيم هذا التصور بالحركة الواقعية للتاريخ، كما عبرت عن نفسها عندما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة الإسلامية.. يقول: (**فهكذا يتغرب في كثير من الأمكنة والأزمنة، ثم يظهر حتى يقيمه الله عز وجل، كما كان عمر بن عبد العزيز لما ولي قد**

---

(١) ابن تيمية، «علم الحديث»، ص ٢٠٦-٢٠٧. وأيضاً مجموع الفتاوى الكبرى، جـ ١٨ ص ٢٩١-٣٠٥. (اغتراب) هنا ليس بمعنى (اغتراب) عند هيجر وماركس.

(٢) ابن تيمية، «علم الحديث»، ص ٢١٠.

تغرب كثير من الإسلام على كثير من الناس حتى كان منهم من لا يعرف تحريم الخمر، فأظهر الله به من الإسلام ما كان غريباً)[1] .

وإذا ما علمنا أن عمر بن عبد العزيز كان من أوائل الآمرين بجمع الحديث النبوي، ظهر لنا على الفور سبب اختيار ابن تيمية له باعتباره مجدداً لأمر هذا الدين، فدائما يأتي التجديد من داخل طائفة (أهل الحديث) لا من سواهم، لأنهم هم الذين يستطيعون تحقيق مقصود الولاية الإسلامية، جيث إنهم متفقون أكثر من غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى، سواء كانت فرقاً كلامية أو فلسفية، وهذا بسبب اجتماعهم على الحديث والسنة، بينما الفرق الأخرى تعاني من التشتت وعدم الاتفاق بمقدار ابتعادها عن الحديث والسنة، فالفلاسفة أعظم اختلافاً لأنهم الأبعد عن الأنبياء، يليهم الروافض، ثم المعتزلة والخوارج، في حين أن أهل السنة والجماعة الأقرب على الإطلاق. يقول ابن تيمية : (**الثبات والاستقرار في أهل الحديث والسنة أضعاف أضعاف ما هو عند أهل الكلام والفلسفة، بل المتفلسف أعظم اضطرابا وحيرة في أمره من المتكلم، لأن عند المتكلم من الحق الذي تلقاه عن الأنبياء ما ليس عند المتفلسف... ولهذا لما كانت الفلاسفة أبعد عن اتباع الأنبياء كانوا أعظم اختلافاً، والخوارج والمعتزلة والروافض لما كانوا أبعد عن السنة والحديث كانوا أعظم افتراقاً في هذه، لاسيما الرافضة، فإنه يقال: إنهم أعظم الطوائف اختلافاً، وذلك لأنهم أبعد الطوائف عن السنة والجماعة، بخلاف المعتزلة فإنهم أقرب إلى ذلك منهم، وكذلك الخوارج أقرب إلى ذلك منهم)**[2] .

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ابن تيمية، نقض المنطق، ص ٤٣ ـ ٤٤ .

إذن فالإسلام الحق هو الذي يعبر عنه أهل السنة والجماعة. وهكذا يتضح أن مفهوم الأمة عنده ليس مفهوماً كلياً كما هو في نظرية (العقد الاجتماعي)، لأن الأمة وإن كانت مخاطبة من قبل الشرع بتحمل ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإن الواقع يشير إلى أن جميع أعضائها لا يحمل هذه الولاية، فالذات السياسية التي تحمل الولاية السياسية هي المتمثلة في أهل الحديث فقط، بينما بقية الأمة هي المستهدفة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي أنها هي المقصودة بالإصلاح في حقيقة الأمر.

وهنا يمكن توضيح تصور ابن تيمية للأمة كذات سياسية عن طريق إجراء مقارنة بينه وبين جون لوك الذي يقول: (الإنسان حر متساو مستقل بالطبع كما سبق الذكر. ولا ينبغي أن يضطر أي إنسان إلى التنازل عن هذه الحالة والخضوع للقوة السياسية للآخرين إلا بشرط سبق موافقته على ذلك، والطريق الوحيد الذي يتنازل به الإنسان عن حريته الطبيعية ويخضع لقيود المجتمع المدني هو تعاقد المشاركة والاتحاد مع مجتمع واحد لأجل تحقيق حياة حرة آمنة سامية للجميع في تمتع مكفول بالملكية والأمن الشامل ضد أي عدو يعدو عليه)[١].

إذن ففي منطق (العقد الاجتماعي) فإن حق المشاركة للمواطن في السياسة مبني على اعتبار وجود حرية وملكية يتمتع بها كل واحد من المواطنين في الطبيعية وبصورة متساوية، ذلك بأن تصور نظرية العقد الاجتماعي لمواطن المجتمع السياسي قائم على أساس تجردي وكمي بطبيعته، أي أنه يعتبر الأفراد متساوين متجردين عن أي اختلافات بينهم أو تمايز وذلك باعتبار وجود حق المشاركة في السياسة للجميع.

---

(١) Locke, Two Treatises of Government, p. 168

أما في تصور ابن تيمية فإن الأمة الإسلامية ليست متساوية عنده، فبعضها على الحق وهم (أهل الحديث) ، والباقي ليسوا على الحق وإن كانوا بدرجات متفاوتة وذلك بحسب قربهم أو بعدهم من طائفة (أهل الحديث) وعلى هذا فليسوا جميعاً متساوين (من ناحية التقييم) بهذا المعنى.

فإن الذات السياسة التي تتولى الولاية الإسلامية. وهي ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. عند ابن تيمية ليست جميع الأمة وإنما هم (أهل الحديث) وبقية الأمة لا تمثل الذات السياسية وبتعبير آخر فإن (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) والإصلاح عامة متجه من البداية إلى الأمة ككل، والخطاب لها قاطبة من منظور الشرع ولكل طبقاً لتثنية (الأمر الشرعي والأمر الكوني) أو (الشرع والواقع) فإن ولاية الأمربالمعروف والنهي عن المنكر تحملتها الأمة في الشرع، وتحملها أهل الحديث في الواقع ومن هنا فلا يمكن أن نفسر كلامه في المساواة القائل: (**إرادة العلو على الخلق ظلم لأن الناس من جنس واحد**)[1] وقوله: (**وهم** (يعني الولاة) **وكلاء العباد على نفوسهم بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر**)[2] ، بأن يعني المساواة المطلقة أو المجردة كما هو الحال عند أصحاب فكرة (العقد الاجتماعي)، ولكن المساواة عنده بمفهوم سلبي بنفس التمايز الثابت نظرياً بين الحكام والمحكومين.

وهنا ينشأ سؤال: هل يؤدي رأي ابن تيمية بشأن الفرقة أو أهل الحديث إلى مفهوم النزعة النخبوية؟

هذا هو موضوع الفقرة التالية..

* * *

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ١٤١ـ١٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤.

رابعا ـ الأمة بين النزعة النخبوية، وحق الاجتهاد والمشاركة السياسية

ربما يظن البعض أن حديث ابن تيمية عن أهل الحديث يعني أنه من القائلين بالنزعة النخبوية. وفي الواقع إن التعميق في دراسة مفهوم ابن تيمية عن أهل الحديث يظهر أنه مفهوم من السعة والمرونة بحيث ينفي أي دلالة نخبوية لأن مصطلح (أهل الحديث) لا يعني الطبقة الخاصة العالمة بالحديث النبوي، وإنما يعني الخاصة والعامة على السواء، بشرط التمسك بالعمل وفق منطوق الحديث النبوي حتى وإن كان المتمسك من العامة. ولابن تيمية نص صريح في هذا يقول فيه: (**فأما ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى فأمر يجل عن الوصف، ولكن عند عوامهم من اليقين والعلم النافع مالم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين، وهذا ظاهر مشهود لكل أحد**)[١] .

فابن تيمية إذ يرفض التفرقة بين الخاصة والعامة المنتمين لأهل الحديث، فإنه يرفض النزعة النخبوية العلمية، لأن هذه الأخيرة تقتضي تفرقة جامدة بين طبقة العلماء الخاصة والجهال العامة، وتؤدي إلى أرستقراطية ما في الأمة.

ومن ثم فإن ابن تيمية يرفض النخبوية، وبالتالي يفتح الباب أمام مشاركة العامة أو الجماهير.

---

(١) ابن تيمية، «نقض المنطق»، ص ٢٦.

ومن مواقف ابن تيمية التي تعتبر قرينة على سعة مفهوم الذات السياسية إلى حد شمولها للعامة، موقفه من تحديد طبيعة القاضي، إذ يقول: (**القاضي اسم لكل من قضى بين اثنين وحكم بينهما سواء كان خليفة أو سلطاناً أو نائباً أو والياً أو كان منصوباً ليقضي بالشرع أو نائباً له حتى من يحكم بين الصبيان في الخطوط**)[١] .

أما الدليل القاطع على رفض ابن تيمية لأية نزعة نخبوية فهو موقفه من (الاجتهاد) حيث أنه فتح باب الاجتهاد أمام كل فرد من أفراد الأمة حتى ولو كان من العامة، كل بحسب علمه وقدرته، ولا يتحقق الرقي بمستوى الوعي السياسي إلا من خلال عملية الاجتهاد لأن الاجتهاد يقتضي العلم بالشرع وبالواقع في الوقت نفسه. فالاهتمام بشئون الأمة مفتوح أمام جميع طبقات الأمة.

وهكذا نجد كيف يتسع أيضاً مفهوم الاجتهاد عند ابن تيمية حتى يأخذ أبعاداً سياسية، بينما الاجتهاد في المنظور الفقهي مقتصر على من استوفى شروط الاجتهاد. يقول ابن تيمية: (**فالواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه.... فعلى كل أحد الاجتهاد في إيثار القرآن والحديث لله تعالى، ولطلب ما عنده مستعيناً بالله في ذلك، ثم الدنيا تخدم الدين**)[٢] . وقد وضع هذا الكلام في خاتمة كتابه السياسي « السياسة الشرعية ».

ولقد نفى ابن تيمية أن يكون هناك فرق جامد غير قابل للتفاوت بين حق الاجتهاد في شئون الأمة وبين التقليد لمذهب ما من المذاهب أو حزب ما من الأحزاب، واعتبر أن الفرق نسبي، فلكل فرد حق تكوين رأيه المستقل في

---

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٣.

المجالات التي يستطيع الاجتهاد فيها، كما أن له حق الاتباع فيما لا يستطيع فيه الاجتهاد. . . يقول: (**... وكذلك العامي إذا أمكنه الاجتهاد في بعض المسائل جاز له الاجتهاد، فإن الاجتهاد منصب يقبل التجزؤ والانقسام، فالعبرة بالقدرة والعجز، وقد يكون الرجل قادراً في بعض عاجزاً في بعض**)[١] . . . (**وكل أحد فاجتهاده بحسب وسعه**)[٢] .

ولا شك أن اتساع مفهوم الاجتهاد على هذا النحو ينفي أية نزعة نخبوية.

ولقد استمد ابن تيمية تصوره للاجتهاد وحق المشاركة السياسية من تصوره للرسالة الإسلامية، فالقرآن والسنة ـ وهما جوهر الرسالة ـ خطاب مفتوح للجماهير على اختلاف أنواعها وطبقاتها، وليس حكراً على أحد من الناس أو طبقة من الطبقات.

إذن فإن مفهوم الاجتهاد عند ابن تيمية ذو طابع ديناميكي مفتوح، من جهة أنه لا يتسم بشروط جامدة تجعله مقصوراً على فئة دون فئة، فضلاً عن كونه يفتح باب المشاركة في شؤون الأمة أمام كل قادر على هذه المشاركة.

يؤكد ذلك تصور ابن تيمية للعلاقة بين الخاصة والعامة، حيث إنها ليست علاقة تسير من أعلى إلى أسفل، وإنما هي علاقة جدلية تبادلية. ولقد رفض ابن تيمية أي تصور هرمي فيضي يجعل الإمام فوق الرعية، فهو يقول في معرض رده على الشيعة في زعمها أن الإمام يكمل الرعية بينما هي لا تكمله. . يقول: (**وأما قول الروافض: ومن شأن الإمام تكميل الرعية، فكيف يطلب منهم التكميل؟ وعنه أجوبة:**

(١) ابن تيمية، «مجموع فتاوى ابن تيمية» جـ ٥ ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق، جـ ٢٠ ص ٢١٢.

أحدها: إنا لا نسلم أن الإمام يكملهم وهم لا يكملونه أيضا، بل الإمام والرعية يتعاونون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان.

الوجه الثاني: أن كلا من المخلوقين قد استكمل بالآخر كالمتناظرين في العلم، والمتشاورين في الرأي، والمتعاونين المتشاركين في مصلحة دينهما ودنياهما، وإنما يمتنع هذا في الخالق سبحانه.

الوجه الثالث: أنه مازال المتعلمون ينبهون معلمهم على أشياء، ويستفيدها المعلم منهم مع أن عامة ما عند المتعلم من الأصول قد تلقاها من معلمه، وكذلك في الصناع وغيرهم)[١] .

على هذا النحو يتضح أن احتياج الإمامة إلى المشاورة من الرعية في تصور ابن تيمية إنما هو فرع من القاعدة العامة عنده التي تبين (العلاقة بين المعلم والمتعلمين) عندما أشار إليها بقوله: « **إنه مازال المتعلمون ينبهون معلمهم على أشياء ويستفيدها المعلم مع أن عامة ما عند المتعلم من الأصول قد تلقاها من معلمه** ». أي أن العلاقة بين المعلم والمتعلم ليس لها اتجاه واحد، بل هي لابد أن تكون جدلية تبادلية متكاملة. وهذا التصور (لعلاقة المعلم والمتعلم) عند ابن تيمية متميز في الفكر الإسلامي حيث إن التصور (لعلاقة الأعلى والأسفل) وإنها علاقة منصبة في جهة واحدة من أعلى لأسفل ليس مقصوراً على نظرية الإمامة عند أهل الشيعة، ولكنه سائد أيضاً في عموم الفكر الإسلامي في العصر القديم طبقاً للتصور الهرمي الفيضي السائد في ذلك الوقت، والذي يفوض الأمر أيضاً للعالم بحيث تجري العلاقة بينه وبين المتعلمين من أعلى لأسفل أيضاً، وعلى هذا فكل

---

(١) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، جـ ٤ ص ٢١٥ .

واحد يتلقى العلم ممن فوقه وفي نفس الوقت قد يلقيه إلى من هو أسفل منه، ومن هنا فإن كيفية تلقي العلم لابد أن يكون لها اتجاه واحد منطقيا[١]، كما هو واضح في كتب الصوفية المتأخرة، وكما قيل على سبيل المثال: (لابد لك من صحبة الشيخ الكامل الذي يكون واسطة بين الله وبين عباده... إلى قوله: وهذه الصحبة هي أصل لجميع الكمالات لأن المريد إذا خلا قلبه عما سوى محبة شيخه، وعن كل ما يكون مانعاً عن محبته وصار قلبه متمكناً فيها بحيث يكون ذلك المريد فانياً في شيخه نال نصيباً وافراً من نظر الحق وعنايته، وكان قابلاً لفيوضات غير متناهية بواسطة شيخه)[٢].

وكذا قيل أيضاً: (آداب المريد مع شيخه: أن يوقر المريد شيخه، ويعظمه ظاهراً وباطناً. حاضراً أو غائباً، وأن لا ينكر ما خفي عليه بل يسلم له، ولا يقول لم فعلت كذا؟ لئلا يحرم من الفتوح)[٣].

فهنا يتضح أنه لا يمكن تصور (العلاقة الجدلية) بين المعلم والمتعلم إلا بالتخلص من التصور الهرمي الفيضي للعالم، ولذا فكما ذكرنا فإن هذه العلاقة الجدلية التبادلية تحسب كميزة لابن تيمية، وهذه العلاقة هي الأساس النظري لعقد ابن تيمية لفصل (المشاورة) في « السياسة الشرعية ». فالمشاورة أحد واجبات الولاة عنده كما يقول: (**لا غنى لولي الأمر عن المشاورة**)[٤].

---

(١) انظر الفارابي - «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٧٤-٧٩، وكذا الحكيم الترمذي «ختم الأولياء» ص ٣٤٤-٣٤٦.

(٢) محمد أمين الكردي، «سعادة المبتدئين»، ص ٤٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٤) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ١٣٥.

ومقصود المشاورة عنده هو استنباط دلائل الشريعة أو أقرب الأحكام إليها فيما يحدث فيه اختلاف أو عند حدوث أقضية جديدة أو نحو هذا، وفي هذا يقول: (**وإذا استشارهم فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيماً في الدين والدنيا، قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ وإن كان أمراً قد[1] تنازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به كما قال الله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾، وأولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس، فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله، طاعة الله ورسوله، واتباع كتاب الله، ومتى أمكن في الحوادث المشكلة معرفة ما دل عليه الكتاب والسنة كان هو الواجب، وإن لم يمكن ذلك لضيق الوقت أو عجز الطالب، أو تكافؤ الأدلة عنده أو غير ذلك، فله أن يقلد من يرتضي علمه ودينه**)[2].

وبذا يتبين لنا أن العبرة في المشاورة والمقصد منها هو استنباط الحكم الشرعي، وليس المقصد منها هو معرفة آراء المستشارين أو تنفيذ إرادتهم في حد ذاتها.

ونحن نجد أن ابن تيمية في كلامه السابق لم يحدد صفات معينة لهؤلاء المستشارين من الأمة بل ظاهر كلامه أن الاستشارة ينبغي أن تكون لسائر

---

(١) الصواب: (وإن كان أمر) (بالضم) لأنه اسم كان. والله أعلم.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٦.

الأمة كما قال: (**وإن كان أمراً قد تنازع فيه المسلمون فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه**) وأما قوله: (**وأولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء**) فإنما هو شرح للفظ (أولي الأمر) المذكور في الآية القرآنية كما دل على ذلك السياق، حيث إن هذه الجملة تلت قوله باستخراج الرأي من كل مسلم، وأيضاً تلت قوله بإيجاب طاعة الله ورسوله، أي طاعة أوامر الكتاب والسنة على العلماء والأمراء، مع ملاحظة أنه لا فرق بين وجوب طاعة الله والرسول الملزمة للعلماء والأمراء، وبين وجوب ذلك على سائر المسلمين.

إذن فذكر ابن تيمية فصل (المشاورة) هو تأسيس خاص متعلق بكتاب «السياسة الشرعية» بينما الكتب الأخرى التي تُعنى بذكر السياسة الشرعية مثل « الأحكام السلطانية » للماوردي ولأبي يعلى و « الغياثى » للجويني، و « تحرير الأحكام » لابن جماعة، فلم تذكر فصلاً خاصا بالمشاورة. هذا فضلاً عن كتب الفقه التي تناولت موضوع الإمامة ومتعلقاتها ـ والتي سبق ذكرها في الفصل الأول ـ فبهذا نجد أن ابن تيمية قد تميز عن سائر الفقهاء في كشفه عن أهمية الشورى في السياسة الشرعية أو تأكيده عليها وبهذا الصدد يمكن القول بأن ابن تيمية قد سبق على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر الذي يعطي غاية الأهمية لمبدأ الشورى، حيث إن جمهور الباحثين للسياسة الإسلامية المعاصرين يعدون الشورى من مبادئ السياسة الإسلامية[١] . كما يقول: د. محمد عبد الحميد أبو زيد: (**فنظام الحكم في الإسلام يقوم على الشورى**)[٢] . ويقول أيضاً: (**وأهم ما يميز الجماعة المسلمة هو نظام الشورى**)[٣] .

---

(١) أما المبادئ السياسية الإسلامية فسنذكرها في الفصل الرابع.

(٢) محمد عبد الحميد أبو زيد، «سلطة الحاكم في تغيير التشريع»، ص ٨١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٣.

وذلك إلى جانب كتب كثيرة مختصة بموضوع الشورى[1] وإبرازه ولكن بالرغم من التشابه بينه وبينهم في أمر الشورى إلا أن هناك فرقاً واضحاً نظراً لأن ابن تيمية إنما يجعل الشورى أحد مهام الولاة ولا يعتبرها مبدأ ملزماً في حد ذاتها وليست هي المقدمة على غيرها في مهام الحاكم بل الصلاة هي أهم واجبات الإمام كما يقول: (**وذلك لأن أهم أمر الدين الصلاة والجهاد... إلى قوله: ولما بعث النبي معاذاً إلى اليمن قال: « يا معاذ إن أهم أمرك عندي الصلاة »... وذلك لأن النبي ﷺ قال: « الصلاة عماد الدين » فإذا أقام المتولي عماد الدين فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وهي التي تعين الناس على ما سواها من الطاعات**)[2] .

ومسألة الشورى عنده مبنية على نظره للعلاقة بين الخاصة والعامة، والتي لابد أن تكون جدلية تبادلية، وليس لها اتجاه واحد بالسمع والطاعة فقط.

❋ ❋ ❋

---

(١) انظر «الشورى» لمحمد سلامة جبر، «الشورى» لعز الدين التميمي، «الشورى» لد. مهدي فضل الله، «الشورى لا الديمقراطية» لعدنان علي رمضان النحوي، «الشورى والديمقراطية» لعلي محمد الأغا، «حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها» لد. يعقوب محمد المليجي، «معالم الشورى الإسلامي» لد. إسماعيل البدوي، «نظام الشورى في الإسلام» لد. زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب.

(٢) «السياسة الشرعية»، ص ٢١-٢٢.

• الفصل الرابع •

دولة الشريعة عند ابن تيمية

(١) دولة الخلافة أم دولة الشريعة.

(٢) مفهوم الشريعة والسياسة الشرعية.

(٣) ارتباط مفهوم السياسة الشرعية بمفهوم التوحيد.

(٤) السياسة الشرعية في مجال الاقتصاد.

(٥) سياسة العقوبات.

(٦) الخروج على الشرعية.



أولا ـ دولة الخلافة أم دولة الشريعة [1]؟

من الواضح لقارئ «السياسة الشرعية» أن ابن تيمية لا يتحدث عن «دولة الخلافة» أو دولة الإمامة، وإنما عن «دولة الشريعة» لأن ما يهتم به أولاً وأخيراً في هذا الكتاب هو أن يسير الواقع طبقاً للسياسة الشرعية . ويأتي هذا الاهتمام من كونه يعلم أن الخلافة لم تطبق إلا في مدة قصيرة، ومن الصعب في ضوء الظروف التاريخية التي كان يعيشها العودة إلى نظام الخلافة، لا سيما وأن الأنظمة السياسية السائدة آنذاك لا تمت إلى الخلافة الراشدة إلا بأوهى الصلات . وقد حتمت مقتضيات التكيف مع الواقع، وفي الوقت ذاته المقتضيات الواقعية التي كانت تسيطر على فكر ابن تيمية، حتمت عليه أن يقف بحديثه عند مسألة اتباع الشرع في ظل النظام القائم والصمت التام عن مسألة إحياء الخلافة .

وربما يسهل على بعض الباحثين أن يرموا ابن تيمية بالوصولية والذرائعية دون أن ينتبهوا إلى ما في موقفه من حرص على دولة الإسلام، إذ إنه يحاول ـ وهو مفكر كان يعيش في زمن كانت فيه الأمة على مفترق طرق ـ أن ينقذ ما يمكن إنقاذه، وأن يحارب اليأس المتسرب إلى النفوس والمؤذن

---

(١) من الواضح أن مفهوم الدولة بالمعنى الحديث يختلف عن مفهوم الدولة عند الفقهاء، لأن الدولة وفق الاستخدام الحديث تعبر عن « شخص معنوي » أي أن الدولة بكل أجهزتها ومؤسساتها وأنظمتها تكون « شخصاً معنوياً واحداً » تقع عليه المسئولية كاملة، وهذا لا يوجد عند الفقهاء. لكن لا يمنع هذا في كل الأحوال من استخدام مصطلح الدولة هنا مع وضع هذا الاختلاف في الاعتبار .

بانهيار الدولة .

ولم يكن في ظل موقف كهذا أن يحكم ببطلان نظام الدولة، بل كان لابد من أن يعمل فقط على أن تعمل هذه الدولة بالشريعة، لأن الحكم ببطلان نظام الدولة سيؤدي إلى انهيار دولة الإسلام القائمة آنذاك .

وإذا كان ابن تيمية لم يصرح بهذا التفسير الذي قدمناه لموقفه، أو أنه لم يكن على وعي به، فإن الغزالي صرح به على نحو مباشر ينم عن وعي سياسي متميز. يقول : (**إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوقاً إلى مزايا المصالح ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً. فكيف يفوت رأس المال في طلب الربح**)[١] .

إن ابن تيمية، وهو فقيه يتوق إلى تطبيق الشرع على الواقع، لا يرجع في أحكامه إلى آماله فقط بل إلى الظروف المحيطة به أيضاً، لذلك يتكلم كثيراً عن الشريعة وقليلاً جداً عن الخلافة ولسبب ما اختفى عنده ما رأينا من وضوح التعليل في قول الغزالي .

ونظراً لحرج الموقف السياسي والتاريخي؛ كرس ابن تيمية التباعد بين مفهوم الخلافة ومفهوم دولة الشرع . فمن هنا تلميذه ابن القيم ينتهج النهج ذاته فيقول : (**إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها وحكمة كلها . وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل . فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه**)[٢] . فابن القيم

(١) الغزالي « إحياء علوم الدين » جـ ٢ ص ١٢٣ .

(٢) ابن القيم « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » ص ١٢٧ .

لا يتحدث عن الخلافة وإنما يتحدث عن الشريعة، تحت ضغط الواقع .

وهنا لابد أن ينشأ السؤال الآتي :

هل تطبيق الشرع عند ابن تيمية في أي نظام من أنظمة الحكم ينجم عنه بالضرورة « دولة الخلافة » ؟

لا توجد إجابة مباشرة صريحة على هذا السؤال عند ابن تيمية ـ مثل كثير من المسائل الأخرى ـ لكن يمكن للباحث أن يستخلص تلك الإجابة من نصوص ابن تيمية .

رغم أن الأحكام الشرعية كانت مطبقة في حكم معاوية، فإن الباحث لا يجد عند ابن تيمية تسمية لحكم معاوية بالخلافة .

ما هو الشرط الذي يرتقي به الحكم إلى مرتبة الخلافة وبدونه يبقى إمارة حتى ولو كان مطبقاً لأحكام الشرع ؟

إن ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق، وأسلوب اختيار الحاكم، وشخص الحاكم نفسه .

فقد يطبق ملك ما الشرع لأسباب سياسية عقلية ليحفظ (الأمن) ويشجع على العمل و(الإنتاج)، وبالتالي ليزيد في عمر دولته، في حين أن الخلافة هي تطبيق الحاكم المستوفي للشروط، والمختار من قبل الأمة (لأحكام) الشرع، بهدف تحقيق مقاصد الشرع .

وبطبيعة الحال لم تكن الدول الإسلامية الموجودة في عصر ابن تيمية متصفة بهذه المواصفات . وهنا لا يجد ابن تيمية أمامه إلا ضرورة تنبيه أولئك الحكام إلى ضرورة تطبيق الشريعة .

لهذا فإن ابن تيمية يوجز الحديث عن الخلافة ويطنب في السياسة

الشرعية. فمجرد التحليل العقلي يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة. وهذا أمر لا يمكن في ظل الظروف القائمة، ومن ثم الحل المتاح هو محاولة إصلاح الدولة «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية».

لكن هل يعني موقف ابن تيمية هذا أن لا نرى في موقفه سوى الخضوع للواقع التاريخي ؟

إن واقعية ابن تيمية تتأصل في إدراكه للواقع التاريخي بأن الخلافة تستلزم نظاماً مثالياً لا يمكن تحقيقه الآن، فلابد من العيش ـ في انتظار تحققها ـ داخل دولة شرعية أي دولة تطبق الشرع أو السياسة الشرعية .

❁ ❁ ❁

ثانيا : مفهوم الشريعة والسياسة الشرعية

بصرف النظر عن معنى الشريعة في اللغة الذي لا يكاد يعرفه الجميع[1]، فإن مفهوم الشريعة يأخذ عند ابن تيمية من البداية بعداً سياسياً، ولا يتضح هذا فقط من عنوان كتابه « السياسة الشرعية » وإنما من تصور ابن تيمية نفسه للشريعة أو الشرع، باعتبار أن من الممكن أن تكون الشريعة هي شريعة الكتاب والسنة .

وقد تكون الشريعة حكم الحاكم، وهي بهذا المعنى قد تكون عادلة وقد تكون ظالمة، وقد تكون صائبة وقد تكون خاطئة.

أما النوع الثالث من الشريعة فهو اجتهادات أئمة الفقه كأبي حنيفة ومالك والثوري والليث والأوزاعي وأحمد وغيرهم .

والنوع الوحيد الذي يجب اتباعه من بين تلك الأنواع هو شريعة الكتاب والسنة، ولا يجوز الخروج على هذه الشريعة بأي حال من الأحوال؛ لأنها هي وحدها الشريعة « الشرعية » إن صح هذا التعبير. أما شرع الحاكم فيتبع بمقدار توافقه مع الشريعة « الشرعية »، ومدى التزامه للعدل والصواب .

---

(١) الشريعة في اللغة: المذهب والطريقة المستقيمة، وشرعة الماء أي مورد الماء الذي يقصد للشرب، وشرع : أي نهج وأوضح وبين المسالك، وشرع لهم يشرع شرعاً: أي سن. وانظر « المختار من صحاح اللغة » ص ٢٦٥، وتفسير القرطبي « جـ١٦ ص ١٠ ». وفي الاصطلاح : ما شرع الله لعباده من الدين، أي من الأحكام المختلفة. انظر «شرح المنار في الأصول» ص ١٢. وقال الجرجاني: « الشرع في اللغة عبارة عن البيان والإظهار، يقال شرع الله كذا، أي جعله طريقاً ومذهباً ». انظر « التعريفات » ص ١٦٧ .

أما الشريعة ـ بمعنى اجتهادات الفقهاء ـ فيجوز اتباعها ويجوز تركها، وليس من الواجب على الأمة اتباع فقيه دون آخر[١].

وبخلاف هذا التقسيم لأنواع الشريعة، يوجد عند ابن تيمية تقسيم آخر يتقاطع مع التقسيم الأول في نوعين من أنواع الشريعة لكن يغيب عنه البعد السياسي حيث تقسم الشريعة إلى ثلاثة أنواع، هي :

النوع الأول ـ الشريعة المنزلة :

وهي شريعة الكتاب والسنة، ويجب على كل فرد من أفراد الأمة اتباعها، ومن اعتقد أنه لا يجب اتباعها على طائفة من الناس فقد خرج من الإيمان إلى الكفر .

النوع الثاني ـ الشريعة المؤولة :

والمقصود بها اجتهادات الفقهاء، ويجوز اتباع أحد الفقهاء؛ إذا اعتقد المرء أن حجته قوية، لكن لا يجب على جميع الأمة تقليد فقيه معين، لأن الشخص الوحيد الذي يجب اتباعه هو الرسول . ومن الواضح أن هذا النوع يتوافق مع النوع الثالث في التقسيم الأول .

النوع الثالث ـ الشرع المبدل :

وهو الذي يتكون بالاعتماد على الأحاديث الموضوعة، والتأويلات الفاسدة، والأقيسة الباطلة، والتقليد لمن لا يجوز تقليده[٢] .

فقد تبين من هذا العرض أن الشريعة التي يمكن وصفها بأنها الشريعة الحقة على نحو مطلق هي شريعة القرآن والسنة، أما اجتهادات الفقهاء فالأمر

---

(١) ابن تيمية، « مجموع فتاوى ابن تيمية » جـ ١١ ص ٢٦٢ ـ ٢٦٥ .

(٢) ابن تيمية، « مجموع فتاوى ابن تيمية » جـ ١١ ص ٤٣٠ ـ ٤٣١ .

فيها نسبي، وكذلك طريق الحاكم في حكمه نسبية، أما الشريعة المبدلة فهي باطلة على نحو مطلق يجب القضاء عليها .

ويمكن القول بأنه إذا كان من الممكن للمحلل أن يميز عند ابن تيمية بين شريعة «شرعية» وشريعة «غير شرعية»، فكذلك أيضاً يمكن التميز في سياسة شرعية .

أما السياسة الشرعية فهي تلك التي تسير وفق قواعد الشريعة النابعة من الكتاب والسنة، أي وفق قواعد الشريعة المنزلة لا الشريعة المؤولة ولا الشريعة المبدلة ولا الشريعة بمعنى « حكم الحاكم » .

وهكذا فإن السياسة الشرعية هي السياسة التي تتمحور حول محور «الشريعة المنزلة»، على عكس باقي الفقهاء الذين تحدثوا عن السياسة باعتبارها متمحورة حول محور «الإمامة» التي هي مصدر الولايات عندهم .

ومن هذه الزاوية يمكن أن يلاحظ كيف يترتب على موقف ابن تيمية إزالة أي فوارق بين الإمام والجماهير فيما يتعلق بالشريعة، لأن على ا لجميع حكاماً ومحكومين وفق منظوره الالتزام بالشريعة، والالتزام بالشريعة هو الذي يجعل سياسة الحكم سياسة شرعية، أي أن الشريعة ليست فوق المحكومين فقط ؛ بل هي فوق الحاكم أيضاً . يتضح هذا ليس فقط من عنوان ابن تيمية لكتابه بـ « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية » ؛ وإنما كذلك من وصفه لهذا الكتاب بأنه : « رسالة مختصرة، فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور »[1] .

(١) ابن تيمية، « السياسة الشرعية » ص ٣ .

أو يدل أيضاً على تسوية الشريعة على الحاكم والمحكومين أنها عند ابن تيمية «الحكم النهائي» الذي ينبغي أن يحتكم إليه الحكام والمحكومون عند الاختلاف بينهما، يقول : (**فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله**)[١] .

وتقوم السياسة الشرعية على مبدأين، هما : أداء الأمانات، والحكم بالعدل .

يقول ابن تيمية : (**إن على و لاة الأمور أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل**)[٢] .

وهذا طبقاً لمنطوق الآية القرآنية الشاهدة، تلك الآية التي بنى ابن تيمية كتابه كله عليها، وأطلق عليها " آية الأمراء في كتاب الله "، تقول الآية : **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً . يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾** [النساء : ٥٨ـ٥٩] .

ويعتبر ابن تيمية أن السياسة التي تسير على مبدأي «أداء الأمانات» و«الحكم بالعدل»، إنما هي سياسة استطاعت أن تحقق الكمال في الحكم . . يقول : (**وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل؛ فهذان جماع السياسة العادلة، والسياسة الصالحة**)[٣] .

---

(١) المصدر السابق، ص ٥ .

(٢) المصدر السابق، ص ٤ .

(٣) المصدر السابق، ص ٥ .

وهكذا نرى أن ابن تيمية قد ركز على المقصود الكلي للسلطة[١]، ومن ثم اتسم موقفه بالاستقلالية والتميز عن غيره من الفقهاء[٢] الذين ركزوا في تحليلاتهم على تحقيق مصلحة النظام الحاكم في معظم الأحيان.

وإن كان كلام ابن تيمية في مطلع «السياسة الشرعية» صريحاً في ذكر مبدأي: «أداء الأمانات» و«الحكم بالعدل»، كل منهما على نحو مستقل عن الآخر، فإنه في كثير من الأحيان ـ لا سيما في (منهاج السنة) ـ يدمج مبدأ «أداء الأمانات» في مبدأ «الحكم بالعدل»، ويعتبر أن الحكم بالعدل هو المقصود النهائي للشريعة باعتبار أن أداء الأمانة من العدل، يقول: (**والمقصود أن الحكم بالعدل واجب مطلقاً في كل زمان ومكان على كل أحد ولكل أحد، والحكم بما أنزل الله على محمد ﷺ هو عدل خاص، وهو أكمل أنواع العدل وأحسنها والحكم به واجب على النبي وكل من اتبعه ومن لم يلتزم حكم الله ورسوله فهو كافر**)[٣].

ويرفع ابن تيمية مبدأ الحكم بالعدل فوق كل شيء، حتى الإيمان نفسه إلى درجة تلفت النظر، يقول: (**ولهذا يروى: إن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة**)[٤].

وهكذا نجده قد جعل الحكم بالعدل مساوياً للشريعة، وبتعبير آخر فإن مقصود السياسة الإسلامية ومبدأها الأساس هو العدل بالمعنى العام. وإن تبسيط مقصود السياسة الإسلامية إلى مبدأ الحكم بالعدل عند ابن تيمية ناتج

(١) إبراهيم محمد الزين، «السلطة في فكر المسلمين»، ص ٤٧.

(٢) د. محمد عزيز نظمي سليم، «الفكر السياسي والحكم في الإسلام» ص ١٨٣.

(٣) ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية» جـ١ ص ٣٢.

(٤) ابن تيمية، «الحسبة في الإسلام» ص ٤.

عن فهمه للولايات الإسلامية بأنها غير محددة من قبل الشرع كما يقول: **(عموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف وليس لذلك حد في الشرع)**[1] .

ورأيه هذا المتعلق بتصور السياسة الإسلامية قد يقترب من موقف الباحثين المعاصرين الذين يرفضون وجود نموذج معين للنظام الإسلامي، أي تحديد شكلية للحكومة الإسلامية[2]. كما يقول أحمد الخضري: (**أما شكل**

---

(١) المصدر السابق، ص ٧.

(٢) أما قضية « الدين والدولة أو الدين والسياسة » التي ظهرت عقب صدور كتاب « الإسلام وأصول الحكم » لعلي عبد الرازق - فهنا نجد أن عامة الباحثين في السياسة الإسلامية قد اتفقوا على أن الإسلام دين ودولة باستثناء المستشار محمد سعيد العشماوي . انظر: «الإسلام السياسي» و«الخلافة الإسلامية» له.

وحسين فوزي النجار الذي يقول بأن الإسلام دين ودنيا وليس ديناً ودولة و(لم تكن الدولة غرضاً من أغراض الإسلام وليس في الشريعة ماينص على قيامها أو يضع لها النظام الذي تسير عليه، ولكنها كانت واقعاً حتمياً لقيام مجتمع إسلامي في حاجة إلى من يدبره. ص٩٠ - إلى قوله - فإذا كانت الدولة - كما قلنا - تنشأ مثالاً للمجتمع الذي تقوم فيه؛ كانت الدولة الإسلامية الناشئة لابد وأن تنشأ مثالاً لهذا المجتمع). ص٩١ « الدولة والحكم في الإسلام ».

وأما مبادئ الحكم الإسلامي في تصوره فكانت غامضة ما عدا الشورى ص ١٦٧ . ويقول : (هذا هو جوهر الحكم في الإسلام مرده إلى الناس مسلمين وغير مسلمين من أهل الكتاب تحكمه الإرادة العامة. ص ١٧٣ - إلى قوله - والحكم الواجب على الحاكم لا يمتاز به على الناس ولا يستعلي عليهم يستمد سلطة الحكم منهم فهم مصدر السيادة والسلطة). ص١٧٤ .

ولكن الباحثين في نظام الخلافة وحق ثبوتها ينقسمون إلى مثبتين لها ونفاة، فأما النفاة فهم الأقلية مثل أبي المعاطي أبي الفتوح، وإبراهيم محمد زين، وحسين فوزي النجار، ومحمد علي مطاوع، و عبد الحميد متولي، ولكن الأغلبية مثبتون للخلافة .

وأما المبادئ التي استنبطها الباحثون والمتعلقة بنظام الحكم الإسلامي فهي كما يلي : =

. . . .

= ١ - عند أبي المعاطي أبي الفتوح : (١) الشورى. (٢) العدالة. (٣) المساواة. انظر : «حتمية الحل الإسلامي» ص٨.

٢ - عند إبراهيم محمد زين : (١) العدل. (٢) الحقوق الإنسانية. (٣) التكافل الاجتماعي . (٤) الطاعة. «انظر السلطة في فكر المسلمين» ص٣٥.

٣ - عند أحمد الخضري : (١) أن يكون الأمر شورى . (٢) أن يكون العدل أساساً لتصرفات الحاكم والمحكومين. « الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي» ص٣٦٠.

٤ - عند إسماعيل البدوي : (١) الشورى. (٢) المساواة والعدل. (٣) الحقوق والحريات. انظر « نظام الحكم الإسلامي » ص٧٧.

٥ - عند بغالة عبد السلام وسلامى محمد ويوسف بدر الدين خصائص الدولة الإسلامية هي : (١) كونها دولة عقدية فكرية. (٢) كونها دولة الخلافة . (٣)كونها دولة أخلاقية إنسانية حضارية . « نظام الحكم في الإسلام » ص٦٣-٦٦.

وأسس الدولة الإسلامية عندهم (١) مبدأ الشورى. (٢) مبدأ الحرية. (٣) مبدأ العدل والمساواة. (٤) مبدأ الأخوة والتكافل الاجتماعي. ص٧٧.

وأما سيادة الأمة فيقول : (إن مبدأ سيادة الأمة إنما كان القصد منه محاربة الاستبداد ومنعه فإنه قد حدث فيما ذكر التاريخ . وفي فرنسا نفسها. ص٦٤ - إلى قوله - ولم يحدث هذا في الدولة الإسلامية - إلى قوله - لكن ما إن صار الاحتكام إلى غير الشريعة الإسلامية في الدول الإسلامية حتى استغل مفهوم السيادة وظهر الاستبداد بالحكم). ص٧٤.

٦ - عند حسن السيد بسيوني : (١) الشورى. (٢) العدالة. (٣) المساواة. انظر «الدولة ونظام الحكم في الإسلام». ص٧٣.

٧ - عند حسين الحاج : (١) العدل . (٢) المساواة. (٣) الأخوة. (٤) الحرية. (٥) الغاء التمايز العنصري. (٦) التعلم والأخلاق في الإسلام. انظر « النظم الإسلامية» ص٤٥-٥٧.

٨ - عند سمير عالية : (١) العدل. (٢) الشورى. (٣) المساواة. (٤) الحقوق والحرية. (٥) التكافل الاجتماعي. انظر « نظرية الدولة وآدابها في الإسلام » ص١٦٨٥.

٩ - عند سعدي أبي حبيب : (١) لا حكم إلا الله. (٢) الوحدة. (٣) المساواة . =

. . . .

= (٤) العدالة. (٥) الحرية. (٦) الشورى. انظر «دراسات في منهاج الإسلام السياسي».

ونقل سعدي أبو حبيب آراء الباحثين الآخرين في مبادئ الحكم الإسلامي وهي:

١٠ - عند عبد الوهاب خلاف: (١) العدل. (٢) الشورى. (٣) المساواة. (٤) مسؤولية أولي الأمر. (٥) استمداد الرئاسة العليا من البيعة العامة.

١١ - عند أبي زهرة: (١) العدالة. (٢) الشورى. (٣) طاعة أولياء الأمر.

١٢ - عند القاسمي: (١) الحرية. (٢) العدالة. (٣) المساواة. (٤) الشورى.

١٣ - عند وهبه الزحيلي: (١) المسؤولية الفردية العامة. (٢) الشورى. (٣) المساواة. (٤) التضامن الاجتماعي.

١٤ - عند محمد المبارك: (١) تعيين الحاكم. (٢) البيعة. (٣) التقيد بقواعد التشريع الذي جاء به الإسلام والالتزام به. (٤) الشورى. (٥) المسؤولية. (٦) حق الأمة في المحاسبة والمراقبة والنقد. (٧) المساواة. (٨) العدل. (٩) الحقوق الإنسانية. (١٠) التكافل الاجتماعي. (١١) الطاعة. انظر «دراسات في منهاج الإسلام السياسي» ص٤٤٧، ٤٤٨.

١٥ - عند صبحي عبده: (١) العدل. (٢) الشورى. انظر «الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي» ص٩٠.

١٦ - عند عبد الرازق السنهوري: (١) التكامل بين الشؤون الدنيوية والدينية. (٢)تنفيذ الشريعة الإسلامية. (٣) وحدة العالم الإسلامي. انظر «الخلافة وتطورها» ص٨٤.

١٧ - عند عبد القادر عودة: (١) طاعة أمر الله واجتناب نواهيه. (٢) الشورى. انظر «الإسلام وأوضاعنا السياسية» ص ٩٤٠.

١٨ - عند عبد الله غوشة: (١) العمل بالقرآن. (٢) العمل بالشورى. «الدولة الإسلامية دولة إنسانية» ص ١٩.

١٩ - عند عبد الله محمد جمال الدين: (١) العدل. (٢) الشورى. (٣) مسؤولية الحاكم. (٤) طاعة الإمام. (٥) الحرية. انظر «نظام الدولة في الإسلام». ص٢٦١-٢٨٩.

٢٠ - عند عدنان نعمة: (١) الشورى. (٢) سيادة الشرع. انظر «دولة القانون في إطار الشرعية الإسلامية» ص٧٣. =

الحكم فلا يهمه في قليل أو كثير بل يهمه الهدف والتطبيق وهو العمل للدولة ديناً ودنيا ... ص٣٦٠ فالإسلام ليس ضد شكل الحكم لكنه ضد موضوع الحكم فهو ضد الحكم الفاسد والنظام الساقط الذي لا يراعي دين الله ولا حقوق المسلمين ولا يعمل للدين والدنيا معاً).

ويحاولون أن يحددوا مبادئ الإسلام السياسية كما يقول د. القطب محمد القطب طبلية : (**إن الإسلام قد جاء في شؤون الحكم بمبادئ عامة معينة تصلح للتطبيق في مختلف الأزمنة والأمكنة، فهو لم يجئ بنظام معين من أنظمة الحكم، وإن فرض نظام معين للحكم، كنظام الخلافة، في كافة العصور وكافة الأقطار إن لم يكن يعد ضرباً من المحال فهو يؤدي بالأقل إلى «الحرج» الذي رفعه الله عن المسلمين**)[1] .

ثم قام ابن تيمية بتقسيم أداء الأمانات والحكم بالعدل، كل واحد إلى قسمين فأصبح التقسيم عنده أربعة أقسام .

فالأمانات منقسمة إلى الولايات والأموال، وبالنسبة للولايات فهي

= ٢١ـ عند عمر الشريف : (١) الشورى. (٢) العدل. (٣) الطاعة. (٤) إشراف الحاكم على تنفيذ الشريعة. انظر « نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية » ص٣٢-٣٦.

٢٢ ـ عند فتحية النبراوي ومحمد ناصر مهنا : (١) الشورى. (٢) العدل. (٣) المساواة. انظر «تطور الفكر السياسي في الإسلام» ص٢٧.

٢٣ ـ عند محمد ضياء الدين الرئيس : (١) العدل. (٢) الشورى. (٣) مسؤولية الحاكم. انظر «النظريات السياسية الإسلامية» ص ٣٢٥ ـ ٣٣٧.

٢٤ ـ عند محمد عبد الحميد أبي زيد : (١) طاعة أمر الله واجتناب نواهيه. (٢) أن يكون أمر الناس شورى بينهم. انظر «سلطة الحاكم في تغيير التشريع». ص١٠.

٢٥ ـ عند محمد يوسف موسى : (١) الشورى. (٢) العدل. (٣) الاستعانة بالأقوياء والأمناء». انظر «الحكم في الإسلام» ص١٧٧.

(١) الوسيط في النظم الإسلامية د. القطب محمد القطب طبلية، ص ٣٦.

عبارة عن طاقات الرعاة والحكام التي لابد للإمام من استخلافه الرعايا فيها، وبالنسبة للأموال فحديثه عن جمعها وتوزيعها، وبالتالي فإن محور الموضوعات في السياسة الشرعية ستدور حول هذين القسمين وهما تحديد كيفية توظيف القوى العاملة وكيفية جمع المال وتوزيعه في أسلوب شرعي، وأما الحكم بالعدل فإن ابن تيمية يقسم الحكم إلى قسمين :

أحدهما : حدود الله وحقوقه وهي كما ذكرها : (**الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين، أو نوع منهم، وكلهم محتاج إليها وتسمى حدود الله، وحقوق الله**).

وثانيهما : (**هي الحدود والحقوق المتعلقة بآدمي معين**). فحدود الله وحقوقه ينقسم إلى بابين .

فيتناول قسم « أداء الأمانات » وهو يشمل باب «الولايات» وباب «الأموال». وقسم الحدود والحقوق وهو يشمل «حدود الله وحقوقه» والحدود والحقوق المتعلقة بآدمي معين .

إذن فمن الواضح جداً أن «السياسة الشرعية» منظم جداً في تركيبه وتسلسله، وهذا التركيب مختلف تماماً عن الكتب السياسية الأخرى، ولو عرضنا فهرس الموضوعات المتعلق لكتاب آخر مثل الكتاب « الأحكام السلطانية » للماوردي لعقد المقارنة بينهما لاتضح لنا فرق التركيب بين الكتابين[١] .

---

(١) هاك بيان لموضوعات كتاب « الأحكام السلطانية » :

الباب الأول : في عقد الإمامة.

الباب الثاني : في تقليد الوزارة .

الباب الثالث : في تقليد الإمارة على البلاد .

وبالمقارنة البسيطة لما تقدم بيانه لطريقة ابن تيمية التفصيلية السابقة مع هذه المنهجية لكتاب « الأحكام السلطانية » يتضح لنا الفرق جلياً في

= الباب الرابع : في تقليد الإمارة على الجهاد .
الباب الخامس : في الولاية على حروب المصالح .
الباب السادس : ولاية القضاء .
الباب السابع : ولاية المظالم .
الباب الثامن : في ولاية النقابة على ذوي الأنساب .
الباب التاسع : في الولايات على إمامة الصلوات .
الباب العاشر : في الولاية على الحج .
الباب الحادي عشر : في ولاية الصدقات .
الباب الثاني عشر : في قسم الفيء والغنيمة .
الباب الثالث عشر : في وضع الجزية والخراج .
الباب الرابع عشر : فيما يختلف أحكامه من البلاد .
الباب الخامس عشر : في إحياء الموات واستخراج المياه .
الباب السادس عشر : في الحمى والإرفاق .
الباب السابع عشر : في أحكام الإقطاع .
الباب الثامن عشر : في وضع الديوان وذكر أحكامه .
الباب التاسع عشر : في أحكام الجرائم .
الباب العشرون : في أحكام الحسبة . « فهرس الأحكام السلطانية » للماوردي .

وكذا فإن « الأحكام السلطانية » لأبي يعلى نفس الشيء تقريباً، و« تحرير الأحكام» يشبهه إلا أن «الأحكام السلطانية» أكثر تفصيلاً وبعض الأبواب عنده ليست موجودة في «تحرير الأحكام».

وأما «الغياثي» للجُويني فتركيبه مختلف تماماً، إلا أن أهميته أنه أكثر تركيزاً على الإمامة نظراً لأنه ينقسم إلى ثلاثة أركان: الركن الأول في الإمامة، والركن الثاني في تقدير خلو الزمان عن الأئمة وولاة الأمور، والثالث في تقدير انقراض حملة الشريعة أي في خلو الزمان عن المجتهدين ونقلة المذاهب وأصول الشريعة. «الغياثي» ص١٩٠ـ٣٩٥ .

خصيصة تركيب كتاب « السياسة الشرعية » وإذا كنا قد ذكرنا خصيصة تركيب الكتاب فلندخل إلى البحث عن مضمونه من خلال تحليل نصوص .

* * *

ثالثا - ارتباط مفهوم السياسة الشرعية بمفهوم التوحيد

ليست السياسة الشرعية عند ابن تيمية منفصلة عن العقيدة، إذ إنها تقوم على مبدأ « الحاكمية لله »، ومن ثم فهي ذات اتصال وثيق بتوحيد الإلهية، بل هي الصورة العملية التي تعبر عن هذا النوع من أنواع التوحيد، لأن حكم الله لا يتحقق إلا من خلال شرعه .

وهذه العلاقة بين السياسة الشرعية وتوحيد الإلهية لا يمكن الوقوف على حقيقتها دون معرفة الفرق بين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية، ولا يمكن الوقوف على حقيقة هذين النوعين من أنواع التوحيد بدورهما دون الوقوف على نظرية ابن تيمية في الحقيقة الكونية والحقيقة الشرعية، ومن هنا فإننا سنبدأ بتوضيح تلك النظرية :

يفرق ابن تيمية بين الحقيقة الكونية والحقيقة الدينية على أساس أن الله له حكم قدري كوني وحكم شرعي تعبدي، وكما يقول ابن تيمية فإن : **(حكم الله نوعان : خلق وأمر)**[1] .

والخلق هو أساس الحقيقة الكونية، أما الأمر فهو أساس الحقيقة الشرعية، وكلاهما مختلف عن الآخر، وكل من حاول الخلط بينهما وظن أنهما شيء واحد أو حقيقة واحدة، فقد أخطأ الصواب . . يقول ابن تيمية : **(وكثير من الناس تشتبه عليهم الحقائق الأمرية الدينية الإيمانية بالحقائق الخلقية القدرية الكونية، فإن الله سبحانه له الخلق والأمر كما قال تعالى :**

(١) ابن تيمية، « مجموعة الرسائل الكبرى » جـ٢ ص ١١٦ .

﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾، فهو سبحانه خالق كل شيء. وربه ومليكه، لا خالق غيره ولا رب سواه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، فكل ما في الوجود من حركة وسكون بإرادته وقدره ومشيئته وقدرته وخلقه، وهو سبحانه أمر بطاعته وطاعة رسله، ونهى عن معصيته ومعصية رسله. أمر بالتوحيد والإخلاص، ونهى عن الإشراك بالله)[1] .

إذن فإن الخلق هو أساس الحقائق الكونية، بمعنى أن الكون قد وجد بسبب خلق الله له، بينما الأمر هو أساس الحقائق الشرعية .

وفي الواقع أن هذه الثنائية الوجودية متغلغلة في نسق ابن تيمية الفكري، فدائماً هناك مستويان، كما هو الحال في تفرقته بالنسبة لأسلوب الحصول على السلطة بين مستوى ما هو كائن ومستوى ما ينبغي أن يكون، بين مستوى الاستيلاء على السلطة بالقهر والغلبة وبين كون الحاكم أهلاً لها .

ثم هناك ثنائية التوحيد: توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية، وتوحيد الربوبية مرتبط بالخلق، بينما توحيد الإلهية مرتبط بالأمر أو الشرع، أي أنه مرتبط بالسياسة الشرعية، لكن ما هو الفرق بين توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية؟ وكيف ترتبط السياسة الشرعية بالنوع الثاني من أنواع التوحيد ؟

توحيد الربوبية : هو الإقرار بأن الله خالق كل شيء، وأنه ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والأفعال .

وهذا التوحيد : هو الغاية عند كثير من أهل النظر والكلام وطائفة من الصوفية[2] . ولم يذهب أحد إلى نقيضه ـ كما يقول ابن تيمية، لأنه ليس في

---

(١) ابن تيمية، « الفرقان »، ص ٥٣ .

(٢) ابن أبي العز الحنفي، « شرح العقيدة الطحاوية »، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

الأمم من أثبت قديماً مماثلاً له[١] .

أما توحيد الإلهية : فهو عبادة الله وحده لا شريك له، وهذه العبادة لا تتحقق إلا باتباع الشريعة الإلهية يقول ابن تيمية عن توحيد الإلهية :

(هو عبادة الله وحده لا شريك له، وأن لا نعبده إلا بما أحبه وما رضيه، وهو ما أمر به وشرعه على ألسنة رسله)[٢] .

وهذا التوحيد هو مقصود الرسالة الإسلامية، لأن توحيد الربوبية كانت العرب تعرفه، أما توحيد الإلهية فكان غائباً، وهو ما جاءت الرسالة من أجله.

وليست العبادة المحققة لتوحيد الإلهية عند ابن تيمية هي الطقوس والشعائر فقط، وإنما الالتزام بكل أحكام الشريعة، أي « فعل المأمور وترك المحظور»[٣] .

وتوحيد الإلهية بهذا المعنى هو الذي يميز الموحدين عن المشركين، على خلاف ما ذهب عامة المتكلمين الذين يعتقدون أن توحيد الربوبية أو توحيد الأفعال هو المقصود من الرسالة، وهو المميز بين الإيمان و الكفر، لأنه هو الحامل لمعنى « لا إله إلا الله »، وكأن معنى الإلهية عندهم هو القدرة على الاختراع.

ويرفض ابن تيمية رأي المتكلمين، لأن توحيد الربوبية كان محل إقرار من العرب، بل من سائر الأمم، ومع ذلك فقد كانوا مشركين. ولقد جاءت الشريعة بتوحيد الإلهية الذي يعني عبادة الإله الواحد واتباع شرعه، فـ(**ليس**

---

(١) ابن تيمية، « الرسالة التدمرية »، ص ٥٧ـ٥٨ .

(٢) ابن تيمية، « الحسنة والسيئة » ص ١٠٥ .

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٨ .

المراد بالإله هو القادر على الاختراع كما ظنه من ظنه من أئمة المتكلمين، حيث أظهر أن الإلهية هي القدرة على الاختراع، وأن من أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره فقد شهد أن لا إله إلا الله، فإن المشركين كانوا يقرون بهذا وهم مشركون كما تقدم بيانه، بل الإله الحق هو الذي يستحق أن يعبد، فهو إله بمعنى مألوه لا بمعنى آله، والتوحيد أن تعبد الله وحده لا شريك له)[1] .

ومع أن توحيد الربوبية هو الأساس لتوحيد الإلهية، وبمثابة خطوة منطقية لا بد أن تكون سابقة عليه، فإن توحيد الربوبية لا يقتضي بالضرورة تحقيق توحيد الإلهية لأن هذا الآخر يستلزم أكثر مما يستلزم توحيد الربوبية، فقد يكون هناك من يقر بتوحيد الربوبية ومع ذلك غير متحقق فيه توحيد الإلهية مثل كثير من المؤمنين بالله لكنهم غير مخلصين في عبادته، لأنهم لا يلتزمون بأحكام شريعته .

وهنا نجدنا نصل منطقياً - حسب ابن تيمية - إلى أنه قد حكم بتكفير كل من لا يلتزم بالشريعة، ومن ثم حكم بتكفير كل من لا يسير على درب السياسة الشرعية، الأمر الذي يوضح الأهمية القصوى للسياسة الشرعية في تفكير ابن تيمية السياسي . وسنعود إلى هذا الموضوع بعد قليل .

❋ ❋ ❋

(١) ابن تيمية، « الرسالة التدمرية » ص ٦٠ .

رابعا - السياسة الشرعية في مجال الاقتصاد

يضع ابن تيمية قاعدة بشأن المخالفين في النواحي المالية، تتفق مع نصوص القرآن والسنة، وهي أن كل من عليه مال يجب أداؤه، يلزم أن يوفي بما عليه، فإذا امتنع من أداء الواجب عليه، وعرف الوالي أنه قادر على أدائه، فعليه أن يوقع عليه العقوبة دون تهاون حتى يؤدي ما عليه، وهذه العقوبة تمر بخطوات تدريجية، أولها الحبس حتى يستوفى ما عليه من الحق، فإن امتنع فيجب أخذ هذا الجزء من ماله قسراً، لكن إن لم يكن الوالي على علم بموضع ماله، فيجب عليه ضربه حتى يدل على ماله أو يفي بما عليه. ويستند ابن تيمية في تقنين هذه القاعدة على نص نبوي رواه أهل السنن: **«لَيُّ الواجد يحل عرضه وعقوبته»**[١] .

ومنطوق القاعدة عند ابن تيمية: (**أن كل من فعل محرماً، أو ترك واجباً، استحق العقوبة، فإن لم تكن مقدرة بالشرع كان تعزيراً يجتهد فيه ولي الأمر، فيعاقب الغني المماطل بالحبس، فإن أصر عوقب بالضرب، حتى يؤدي الواجب**)[٢] .

ويأخذ ابن تيمية على الولاة تقصيرهم الملحوظ في تطبيق هذه القاعدة على مرتكبي المخالفات المالية، كما يلومهم على أخذ أموال المسلمين بغير حق. وهنا يعتبر أن المسؤولية الأولى تقع على عاتق السلطة التنفيذية العليا ممثلة في الإمام، إذ عليه أن يردع نوابه وموظفيه عن مثل ذلك، بل عليه أن

(١) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ٣٩، واللي: هو المطل.

(٢) المصدر نفسه.

يأخذ منهم ما أخذوه بغير حق، كالهدايا والرشاوي .

ورغبة من ابن تيمية في إثبات إمكانية تطبيق هذه السياسة يحاول أن يبين أنها كانت متبعة في عصر الخلافة الراشدة، وقبل ذلك في عصر النبوة .

لكن هل يصر ابن تيمية على الالتزام الكامل بهذه السياسات في عصر يصعب فيه تحقيق المثل الأعلى ؟

هنا تتجلى مرة أخرى واقعية ابن تيمية ومرونته، حيث يرى أن على كل مسؤول أن يلتزم بالسياسة الشرعية قدر استطاعته وقدرما تسمح الظروف، فيقول : (**إذا تغير الإمام والوعية، كان الواجب على كل إنسان أن يفعل من الواجب ما يقدر عليه، ويترك ما حرم عليه، ولا يحرم عليه ما أباح الله له**)[١] .

وفي نص آخر أكثر وضوحاً ودقة يقول : (**إن الواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتبطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت، كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما، هو الشرع**)[٢] .

هذا، ولم يقتصر حديث ابن تيمية على الجانب النقدي فقط، بل تعداه إلى بلورة نظرية اقتصادية ذات شقين، أولهما: يتعلق بمصادر الأموال العامة، وثانيهما: يتعلق بوجوه صرفها واستغلالها .

أما مصادر الأموال العامة، فثلاثة مصادر، أولها : الغنيمة، وهي المال الذي يتم الحصول عليه عن طريق الجهاد، وثانيها : الصدقات وتجمع من الأغنياء وفق شروط محددة، وثالثها : الفيء وهو المال المأخوذ من الكفار

(١) المصدر السابق، ص ٤١ .

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣ .

دون قتال. ويدخل في الفيء حسب اجتهاد ابن تيمية : (**جميع الأموال السلطانية التي لبيت مال المسلمين، كالأموال التي ليس لها مالك معين، مثل من مات من المسلمين وليس له وارث معين، وكالمغصوب، والعواري، والودائع التي تعذر معرفة أصحابها، وغير ذلك من أموال المسلمين العقار والمنقول، فهذا ونحوه مال المسلمين**)(١) .

وهذه الأموال التي اعتبرها ابن تيمية داخلة في بالفيء لم يذكرها القرآن ولا السنة النبوية، لكنها متفقة مع مقاصد السياسة الشرعية التي تسمح بقبول أوضاع جديدة لم تكن حاصلة إبان عهد النبوة، ذلك أن النبي ما كان يموت على عهده ميت إلا له وارث معين، لظهور الأنساب ومعرفتها. أما بعد ذلك فقد انتهت هذه الحالة وكان لابد من أن يجتهد الفقهاء في معرفة مصير أموال الميت دون وارث .

وقد أدى اجتهاد ابن تيمية إلى إلحاقها بالفيء، الأمر الذي يدل على أن السياسة الشرعية في فهم ابن تيمية ليست جامدة، وإنما قابلة للتطور، حسب ما يجد من أحوال وظروف، ومن ثم فهي ليست سابقة على الأذهان سبقاً مطلقاً، وإنما هي في شق كبير منها، فتكون نتيجة التفاعل الجدلي بين الواقع والنص والوعي الفقهي. وهذا يعني أن ابن تيمية يقول بدور بارز للذهن والواقع في تكوين السياسة الشرعية، مما يفتح الباب أمام الاجتهاد الإنساني.

ولو كان ابن تيمية قد قال : بأن السياسة الشرعية سابقة سبقاً مطلقاً على الأذهان لتحتم القول بقفل باب الاجتهاد، وهو ما لا يرضاه فقيه على درجة من الوعي بالشريعة والواقع مثل ابن تيمية .

(١) المصدر السابق، ص ٣٦ .

يدل على هذا أن النبي لم يكن يأخذ من المسلمين إلا الصدقات، أما مع تطور الظروف التاريخية فقد استلزم الأمر تمويل بيت المال من مصادر جديدة، مثل تلك التي أشار إليها ابن تيمية سابقاً .

بل إنه في عصر النبوة لم يكن هناك « جهة مختصة » أو « ديوان جامع » أو « وزارة مالية » بلغة العصر . لكن مع اتساع البلاد، وكثرة أفراد الأمة، وازدياد الأموال، تحتم وجود « جهات مختصة » بهذا الأمر، مما يؤكد مرونة السياسة الشرعية وواقعيتها .

ولقد انتهى التحليل الفقهي الواقعي بابن تيمية بشأن مصادر الأموال العامة إلى أن هناك ثلاثة أنواع، منها ما يتفق مع السياسة الشرعية، ومنها ما لا يتفق، يقول : (**فصارت الأموال في هذا الزمان وما قبله ثلاثة أنواع : نوع يستحق الإمام قبضه بالكتاب والسنة والإجماع، كما ذكرناه، ونوع يحرم أخذه بالإجماع، كالجبايات التي من أهل القرية لبيت المال لأجل قتيل قتل بينهم وإن كان له وارث، أو على حد ارتكب وتسقط عنه العقوبة بذلك، وكالمكوس التي لا يسوغ وضعها اتفاقاً، ونوع فيه اجتهاد وتنازع كمال من له ذو رحم وليس بذي فرض ولا عصبة ونحو ذلك**)[١] .

هذا ما يتعلق بجمع الأموال ومصادرها، أما فيما يختص بتوزيعها، فإن لكل مصدر أسلوباً يتناسب معه في السياسة الشرعية فبالنسبة للصدقات، فهي تصرف «للفقراء» و «المساكين» و «العاملين عليها» وهم الذي يقومون بجمعها وحفظها وتنفيذ السياسة الشرعية المتعلقة بها، و «المؤلفة قلوبهم» و«في الرقاب» أي إعانة المكلفين وافتداء الأسرى وعتق العبيد والجواري، و«الغارمين» وهم الذين عليهم ديون لا يستطيعون سدادها، و«في سبيل الله»

---

(١) ابن تيمية، « السياسة الشرعية » ص ٣٧-٣٨ .

وهم الغزاة والحجاج، و«ابن السبيل» وهو المسافر الذي يحتاج لإعانة .

أما الفيء فيوزع حسب نص الآية : ﴿ **وما أفاء الله على رسوله منهم، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير . ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾ .

لكن ما مدى حق الإمام في التدخل في توزيع مال الفيء ؟

يترك ابن تيمية للإمام الحق في كيفية التوزيع على تلك الجهات بالنسبة التي يراها، بشرط أن يكون ذلك محققاً للمصلحة العامة، ومعتاد المصلحة العامة هو أن (**يبتدئ في القسمة بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين، كعطاء من يحصل للمسلمين به منفعة عامة**)[1] .

ويعتبر ابن تيمية أن أهم جهة ينبغي الإنفاق عليها من مال الفيء هي «الجيش» لأنه هو السبب الأساسي في تحصيل الفيء. ويأتي بعد الجيش سائر الجهات حسب أهميتها بالنسبة للدولة .

وبالنسبة لأموال الغنائم، فينبغي تقسيمها إلى خمسة أقسام، ثم يتم توزيع الأربعة أخماس على المقاتلين، والباقي يذهب إلى «الله ورسوله» أي مصلحة المسلمين، و«ذوي القربى» أي بني هاشم وبني عبد المطلب، و«اليتامى» و«المساكين».

هذا بخصوص الأموال المنقولة من الغنائم، أما الأراضي، فإن مذهب ابن تيمية يتجه إلى منح «الحاكم» أكبر قدر من حرية التصرف فيها حسب

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٤ .

مصلحة الأمة، حيث يفوضه في توزيع الأراضي المغلوبة على الفاتحين، أو تحويلها إلى أراضي حكومية، أو أن تُمنح أمانة إلى الشعوب المغلوبة ويترك لها ملكيتها حسب الوضع السابق على الفتح[١] . فقد قسم النبي أرض خيبر على المقاتلين بعد أن تركها أصحابها. كما أنه أعطى أمانة لأهل مكة التي استولى عليها بالقتال . وينقل الأثر أن أبا بكر أيضاً قسم الأراضي المغلوبة على المسلمين الذين اشتركوا في الحرب، وأن عمر كان أول من سن مبدأ تجميد الأراضي لصالح الأمة .

* * *

(١) ابن تيمية، « القياس » ص ٦٦ . وهنري لاوست، « أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية » ص ٣٥١ .

خامسا ـ سياسة العقوبات

عمل ابن تيمية على بيان السياسة الشرعية في مجال العقوبات، واجتهد في تضييق تلك العقوبات في إطار الاجتهادات السابقة لفقهاء المذاهب. وقد قسم العقوبات إلى نوعين : حدود، وتعازير .

أما الحدود فهي التي حدد فيها الشارع مقدار العقوبة، مثل حد قطع الطريق، والسرقة، والزنا، ونحو ذلك .

ويقسم ابن تيمية الحدود إلى نوعين :

النوع الأول : الحدود التي تقع على من يمكن السيطرة عليه .

والنوع الثاني : الحدود التي تقع على طائفة لا يمكن السيطرة عليها إلا بقتال فاصل .

أما النوع الأول : فينقسم إلى ستة أقسام، وهي :

(١) حد المحاربين أو قطاع الطريق : إذا كانوا يجمعون في قطعهم للطريق بين القتل والاستيلاء على المال، فيجب قتلهم وصلبهم، أما إذا كانوا يقتلون فقط فعقابهم القتل فقط، لكن إذا كانوا يستولون على أموال الغير دون قتله فعقابهم قطع الأيدى والأرجل من خلاف، أما إذا كانوا يكتفون بإشاعة الخوف فقط فعقابهم النفي، هذا في حالة القدرة على القبض عليهم، أما في حالة عدم ذلك فيجب قتالهم حتى يمكن السيطرة عليهم حتى ولو أفضى ذلك إلى قتلهم أجمعين .

(٢) حد السرقة إذا بلغت نصابا : هو ما يساوي ربع دينار أو ثلاثة

دراهم، بشرط أن تتم السرقة من مكان محفوظ، ففي هذه الحالة يجب قطع اليد اليمنى في المرة الأولى، وفي حالة عودة السارق للسرقة يتم قطع رجله اليسرى. فإن سرق ثالثاً فيوجد قولان : أحدهما : أن تقطع أطرافه الأربعة في الثالثة والرابعة، وثانيهما : أن يحبس .

(٣) الزاني، وله تفصيل : فإن كان محصناً (أي أنه من وطئ وهو حر مكلف) فإنه يرجم بالحجارة حتى يموت، وإن كان غير محصن فأن يجلد مائة جلدة، ويغرب عاماً (أي ينفى لمدة عام) ولا يقام عليه الحد حتى يشهد عليه أربعة شهود أو يشهد على نفسه أربع شهادات. وأما من عمل عمل قوم لوط فإنه يقتل الاثنان: الفاعل والمفعول به سواء كانا محصنين أم غير محصنين.

(٤) أما حد الشارب : فهو الجلد، وعدد الضربات الواجبة أربعون جلدة. والزيادة يفعلها الإمام عند الحاجة إذا أدمن الناس الخمر، أو كان الشارب ممن لا يرتدع بدونها، ونحو ذلك فأما مع قلة الشاربين فتكفي الأربعون. ومعنى الخمر : يتناول كل مسكر سواء كان شراباً أو جامداً مثل الحشيش، من جهة أنها تفسد العقل والمزاج .

(٥) أما القذف : فإذا قذف الرجل محصناً بالزنا واللواط وجب عليه الحد ثمانون جلدة .

(٦) وأما التعزير : فقد أدخله ابن تيمية في حدود الله مع أنه اعترف بأنه عقوبة على المعاصي التي ليس فيها حد مقدر ولا كفارة .

وكإجمال عام ففي وجهة نظر ابن تيمية أن العقوبة نوعان :

أحدهما: على ذنب ماضي .

والثاني : العقوبة لتأدية حق واجب، أو ترك محرم في المستقبل.

والتعزير يدخل في القسم الثاني وليس لأقل التعزير حد، بل هو ما فيه إيلام للإنسان عن قول أو فعل، وترك القول، وترك الفعل، فقد يعزر بوعظه وتوبيخه والإغلاظ، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب. وقد يعزر بعزله عن ولايته. وقد يعزر بترك استخدامه في جند المسلمين . وقد يعزر بالحبس. وقد يعزر بالضرب، وقد يعزر بتسويد وجهه، وإركابه على دابة مقلوباً . وأما أعلاه فلا حد فيه أيضاً وقد يصل إلى القتل، إذا لم ينقطع شره إلا بذلك .

أما النوع الثاني من العقوبات الحدية : فهو جهاد الكفار.

فلما بعث الله نبيه، وأمره بدعوة الخلق إلى دينه ـ لم يأذن له في قتل أحد على ذلك ولا قتاله حتى هاجر إلى المدينة فأذن له وللمسلمين . . . ثم إنه بعد ذلك أوجب عليهم القتال[1] .

ويفصل ابن تيمية الأصناف التي تقاتل إلى عدة أصناف: فمنهم الكفار، وهؤلاء الأصل فيهم المقاتلة حتى يتمكن منهم فيقول : (**ولهذا أوجبت الشريعة قتل الكفار، ولم توجب قتل المقدور عليهم منهم، بل إذا أسر الرجل منهم في القتال ... فإنه يفعل فيه الأصلح من قتله ... أو المن عليه مفادات بنفس أو مال ...**)[2] .

ثم هناك أهل الكتاب والمجوس فيقاتلون حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ومن سواهم فقد اختلف الفقهاء في أخذ الجزية منهم إلا أن عامتهم لا يأخذونها من العرب. هذا كله في الكفار الأصلية.

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٢ ـ ١٠٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٧ .

وأما إذا كانت طائفة ممتنعة انتسبت إلى الإسلام، وامتنعت من بعض شرائعه الظاهرة المتواترة فإنه يجب جهادها باتفاق المسلمين حتى يكون الدين كله لله. وهذا راجع لأن أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا. ولأجل هذا (**فمن منع هذا قوتل باتفاق المسلمين، وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير والأعمى ... ونحوهم فلا يقتل عند جمهور العلماء إلا أن يقاتل بقوله أو فعله**)[١] .

ومن خلال هذا العرض الموجز لباب «حدود الله وحقوقه» يتضح معنا نقطة هامة جداً وهي عدم تبويب ابن تيمية لفصل «أهل البغي»، ومع أن هذا الفصل من أهم الفصول الفقهية المتعلقة بالإمامة لدى الفقهاء الذين تعرضوا لمسألة الإمامة باعتبار سياسي، لأنهم ذكروا موضوع الإمامة أثناء حكايتهم حكم البغاة، باعتبار أن البغاة عندهم هم الخارجون على الإمام، وهذا ما خالف فيه ابن تيمية - وهو ما أشرنا إليه في الفصل الأول وسنعود إليه بالتفصيل بعد قليل .

الحدود والحقوق المتعلقة بآدمي معين : وقد قسمها ابن تيمية إلى عدة أقسام، الثلاثة الأولى منها متعلقة بالقصاص على الترتيب الآتي :

القسم الأول : في النفوس :

ويقصد بذلك التعدي على النفوس بالقتل ومن هذا فقد قسم القتل إلى ثلاثة أنواع :

(أ) القتل العمد المحض : (**وهو أن يقصد من يعلمه معصوماً بما يقتل غالباً فهذا إذا فعله وجب فيه القود ، القصاص ، وهو أن يمكن أولياء**

(١) المصدر السابق ص ١٠٦ .

المقتول من القاتل، فإن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا عفواً ، وإن أحبوا أخذوا الدية، وليس لهم أن يقتلوا غير قاتله)[١] .

(٢) القتل شبه العمد : أو الخطأ الذي يشبه العمد : وهو قصد العدوان عليه بالضرب بما لا يقتل غالباً، أي تعمد الضرب، ولم يتعمد القتل، وهذا فيه مائة من الإبل، منها أربعون خلفة (حامل) في بطونها أولادها.

(٣) القتل الخطأ : مثل أن يرمي صيداً أو هدفاً فيصيب إنساناً بغير علمه ولا قصده، فهذا ليس فيه قصاص، وإنما فيه الدية والكفارة .

القسم الثاني : في الجراح :

والقصاص في الجراح أيضاً ثابت في الكتاب والسنة والإجماع، بشرط المساواة إذا كانت ممكنة كقطع اليد أو أذن أو سنة ونحوه، وإذا لم تمكن المساواة مثل أن يكسر له عظماً باطناً، فلا يشرع القصاص بل تجب الدية المحدودة، وأما الضرب باليد أو العصا أو السوط ونحوه فالقصاص فيه مشروع أيضاً على الراجح، وقيل إن فيه التعزير .

القسم الثالث : في الأعراض :

والقصاص في الأعراض مشروع أيضاً : وهو أن الرجل إذا لعن رجلاً أو دعا عليه، فله أن يفعل به كذلك، وكذلك إذا شتمه شتيمة لا كذب فيها، والعفو أفضل . . . فإذا كان العدوان عليه في العرض محرماً لحقه بما يلحقه من الأذى جاز القصاص فيه بمثله كالدعاء عليه بمثل ما دعاه، وأما إذا كان محرماً لحق الله تعالى كالكذب لم يجز بحال .

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٤ .

القسم الرابع : في الفرية « القذف » ونحوها :

وهذه لا قصاص فيها لأنها محرمة لحق الله، ولكن فيها العقوبة وقد أعاد ابن تيمية هنا الكلام عن القذف مرة ثانية .

القسم الخامس : في الأبضاع :

والأبضاع هي الفروج، وهنا ذكر ابن تيمية طرفاً من حقوق الزوجين تجاه الآخر، فيجب على كل من الزوجين أن يؤدي إلى الآخر حقوقه، فإن للمرأة على الرجل حقاً في ماله، وهو الصداق والنفقة بالمعروف، وحقاً في بدنه وهو العشرة والمتعة . وللرجل عليها أن يتمتع بها متى شاء، ما لم يضربها أو يشغلها عن واجب . ولا تخرج من منزله إلا بإذنه أو بإذن الشارع .

القسم السادس : في الأحوال :

والأحوال هنا تعني الأحوال الشخصية وهذه لم يتكلم عنها ابن تيمية بالتفصيل، وإنما يذكر مبدأ في عموم المعاملات وهو (العدل) فيقول : **(وأما الأحوال فيجب الحكم بين الناس فيها بالعدل ... وكذلك في المعاملات من المبايعات والإجارات والوكالات ... فمن العدل فيها ما هو ظاهر يعرفه كل أحد كوجوب تسليم الثمن على المشتري ... ومنها ما هو خفي جاءت به الشرائع أو شريعتنا أهل الإسلام . فإن عامة ما نهى عنه الكتاب والسنة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهي عن الظلم دقه وجله ... ومن ذلك ما قد يتنازع فيه المسلمون لخفائه وأشباهه والأصل في هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه)**[1].

❁ ❁ ❁

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣٤ـ١٣٥ .

سادسا ـ الخروج على الشرعية

تتصل قضية الخروج على الشرعية اتصالاً وثيقاً بقضيتي الإمامة والأمة عند ابن تيمية. ذلك أن تناول ابن تيمية للقضية الأولى مترتب منطقياً على تناوله للقضيتين الأخرتين. وقد تبين أن مفهوم ابن تيمية للحاكم مفهوم واقعي، وليس مفهوماً شرعياً[١]، لأن تحليله لطبيعة السلطان في ضوء الظروف التاريخية التي كان يعيشها أدى به إلى القول بأن السلطة «طبيعية» تأتي نتيجة الصراع والقهر والغلبة. كما تبين أن الالتزام بالشريعة هو المحدد لهوية الأمة الإسلامية.

انطلاقاً من هذا فإن ابن تيمية قد اختلف مع الفقهاء السابقين عليه اختلافاً جذرياً في تناول قضية الخروج على الشرعية أو قضية «البغي» كما تعرف في الفقه الإسلامي.

فإذا كان الحاكم عند الفقهاء القدماء يتمتع بحرمة أو نوع من القدسية لأنه هو الذي يتولى حفظ الدين وإقامة الشريعة كما ذكرناه في الفصل الأول.

ومن ثم فإن مفهوم الفقهاء القدماء الذي تشكل حول وضعية الحاكم، يمكن وصفه بأنه مفهوم شرعي، بمعنى أنه يحاول إصباغ الشرعية عليه. أقول: إذا كان الأمر كذلك، فمن الواضح أن الاختلاف بين ابن تيمية

(١) وضع الواقع في مواجهة الشرع وكأنهما شيئان منفصلان ليس هُو مفهوم ابن تيمية، وإنما ابن تيمية يقبل الولاية المتمكنة بالشوكة والقوة كحدثٍ واقع في إطار القواعد الشرعية التي ترجح مصلحة بقاء الحاكم المتغلّب على مفسدة الفوضى وضياع مقاصد الولاية التي يقوم بها هذا الحاكم. لكنه لا يرى أن هذا هُو الواجب شرعاً ولكنه الممكن شرعاً.

والفقهاء اختلاف جوهري، لأنه اعتبر الحاكم ذا سلطان طبيعي لا شرعي، ومن ثم فالخروج عليه لا يعتبر خروجاً على الشرعية، ذلك أن الخروج الحقيقي على الشرعية إنما هو الخروج على الشريعة لا على الإمام.

فالسلطان والخارج عليه متنافسان على السلطة في تصوره، والذي يحسم الأمر بينهما هو الغلبة والشوكة، لأن السلطان الأول إنما كان سلطانه بالغلبة والشوكة، ومن ثم فإن شرعيته تستمد منهما وليس من «الشريعة». بينما يرى الفقهاء أن الخروج على الشرعية إنما هو خروج على «الحاكم».

وترجع نظرة الفقهاء هذه إلى الإمام إلى كونهم يعتبرون شرعية النظام متوقفة على شخص الإمام باعتباره خليفة للنبي ﷺ، كما أن شرعية الإمام عندهم متوقفة بدورها على صفاته الشخصية مثل الإسلام والذكورة والبلوغ والعلم والكفاءة، وليس متوقفة على كونه يتبع في حكمه أحكام الشريعة أو لا يتبع، بدليل رأي الماوردي ـ وهو ليس مجرد رأي فرد وإنما عينة معبرة عن وضع عام ـ الذي يقول بأن الخروج على الإمام يجوز عنده بخروج الإمام عن شروط الإمامة، وهي إما تتعلق بعدالته أو بنقص في بدنه، أي أن الأمر يتعلق بالصفات الشخصية للإمام وليس بمدى التزام نظام حكمه بأحكام الشريعة. يقول الماوردي: (**والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان: أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه**)[١]. وهذا هو الرأي ذاته الذي يقرر أبو يعلى في أحكامه السلطانية[٢].

وأما ابن تيمية فقد بذل قصارى جهده لتحويل الأنظار من شخص «الإمام» إلى «الشريعة»، فالإمام ليس مركز الشرعية، وإنما الشريعة هي

(١) الماوردي، «الأحكام السلطانية»، ص ١٩.

(٢) أبو يعلى، «الأحكام السلطانية»، ص ٢٨.

المعيار لشرعية أي نظام كان.

وتأسيساً على هذا الخلاف، فإن قضية البغي أخذت بعداً جديداً تماماً مع ابن تيمية، بل الأحرى تغيرت تغيراً تاماً، لأن مناقشته لها حول «الولاء» من ولاء الأمة للحاكم إلى ولاء الأمة للشريعة، ومن ثم أصبحت الشريعة هي «القيمة العليا» وهي التي تعطي للنظام السياسي شرعيته.

وتقريباً هذا هو فحوى الخلاف بين ابن تيمية وبين الفقهاء . . لكن ربما لا يكفي الإيجاز في قضية لها أهمية كبرى مثل قضية الشرعية و الخروج عليها، لأنها لا تعتبر فقط من أهم القضايا التي يدور حولها فكر ابن تيمية السياسي، بل هي أهم قضية فقهية سياسية استطاع ابن تيمية من خلالها أن يؤثر في الفكر الإسلامي السياسي المعاصر .

وبناء عليه ينبغي تأصيل خلاف ابن تيمية مع الفقهاء حول هذه القضية انطلاقاً من تحليل نصوصهم بالتوازي مع تحليل نصوص ابن تيمية .

وإذا بدأنا بعرض رأي الفقهاء، فإننا لا نجد مفراً من تناول آراء فقهاء المذاهب الأربعة باعتبار أنهم الأكثر تأثيراً في الفكر الإسلامي . . فماذا يقولون؟

يرى **الحنابلة** أن الخروج على الشرعية يتمثل في الخروج على الإمام، يقول الخرقي: (**وإذا اتفق المسلمون على إمام، فمن خرج عليه من المسلمين يطلب موضعه حوربوا ويدفعوا عن ذلك بأسهل ما يعلم أنه يندفعون به**)[1] .

وينزع ابن قدامة المنزع ذاته في كتابه «عمدة الفقه»[2]، وكذلك أبو

---

(١) الخرقي، «حاشية مختصر الخرقي»، ص ٢١٦ .

(٢) ابن قدامة، «عمدة الفقه»، ص ٦٨ .

البركات في «المحرر»[١] .

أما **الشافعية**، فيعبر الغزالي عن رأيهم - وهو لا يختلف عن رأي الحنابلة - فيقول : (**كل فرقة خالفت الإمام بتأويل ولها شوكة يمكنها مقاومة الإمام فهي باغية**)[٢] .

لكن أبو شجاع يفصل الأمر أكثر، ويحدد شروطاً لمقاتلة أهل البغي أو الخارجين عن الشرعية، حيث يرى أن هناك ثلاثة شروط لابد من توافرها قبل مقاتلتهم :

أولاً : أن يكونوا في منعة .

ثانياً : أن يخرجوا عن قبضة الإمام .

ثالثاً : أن يكون لهم تأويل مستساغ [٣] .

وإذا كان هذا النفر من فقهاء الشافعية يعتبرون أن الخروج على الشرعية يتمثل في «الخروج» فحسب على الإمام، فإن النووي يوسع دائرة الخروج على الشرعية، بحيث لا تشمل فقط «الخروج» على الإمام، وإنما أيضاً عدم طاعته أو منع حق من حقوقه عليهم . . يقول عن البغاة : (**هم مخالفو الإمام بخروج عليه أو ترك الانقياد أو منع حق توجه عليهم بشرط شوكة لهم وتأويل ومطاع فيهم**)[٤] .

وهناك من فقهاء الشافعية من يعطي هامشاً لإمكانية استخدام الأسلوب

---

(١) أبو البركات، «المحرر»، جـ ٢ ص ١٦٦ .

(٢) الغزالي، «الوجيز»، جـ ص ١٦٤ .

(٣) أبو شجاع، «الغاية»، ص ٢١٩ - ٢٢١ .

(٤) النووي، «المنهاج»، جـ ٤ ص ١٢٣ .

السلمي مع الخارجين على الشرعية، لكنه في الوقت ذاته يحددهم بأنهم الخارجون على الإمام .

وهذا الفقيه هو الشيرازي الذي يقول : (**إذا خرج على الإمام طائفة من المسلمين ورامت خلعه أو منعت الزكاة أو حقاً توجه عليها، وامتنعوا بالحرب بعث إليهم وسألهم ما تنقمون**)[1] .

ويسير **المالكية** على الدرب نفسه في تحديد الخروج على الشرعية بأنه الخروج على الإمام، يقول ابن عبد البر : (**ولو خرجت على الإمام باغية لا حجة لها قاتلهم الإمام العادل**)[2] .

ولا يختلف **الأحناف** عن المذاهب الثلاثة السابقة، ويؤكد هذا أكبر فقهائهم مثل القدوري [3]، والسرخسي[4]، والكاساني [5]، والمرغيناني[6]، وابن مودود [7] .

إلا الكاساني فإنه يضيق نطاق الخروج بأنه ينحصر في طائفة الخوارج الشهيرة التي تكفر مرتكب الذنوب، غير أنه يحدد ماهية خروجهم أيضاً بأنه خروج على الإمام، فيقول :

(**وأما تفسير البغاة، فالبغاة هم الخوارج، وهم قوم من رأيهم أن كل ذنب كفر - كبيرة كانت أو صغيرة - يخرجون على إمام أهل العدل، ويستحلون**

---

(١) الشيرازي، « التنبيه »، ص ١٤١ .

(٢) ابن عبد البر، « الكافي »، ص ٢٢٢ .

(٣) القدروي، « الشهاب »، جـ٢ ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٤) السرخسي، « المبسوط »، جـ١٠ ص ١٢٤ .

(٥) الكاساني، « بدائع الصنائع »، جـ٧ ص ١٤٠ .

(٦) المرغيناني، « الهداية »، جـ٢ ص ١٧٠ .

(٧) ابن مودود، « الاختيار »، جـ٤ ص ١٥١ .

القتال والدماء والأموال بهذا التأويل، ولهم منعة وقوة)[1] .

هذا هو رأي المذاهب الأربعة على الإجمال، لكن ما هو الأساس الشرعي الذي استندت إليه تلك المذاهب في تفسير البغي أو «الخروج على الشرعية» على ذلك النحو ؟

التمس فقهاء المذاهب الأربعة الأساس الشرعي لنظريتهم عن الخروج على الشرعية في بعض الأحاديث النبوية، مثل « **من حمل علينا السلاح فليس منا** ». أخرجه البخاري ومسلم وأحمد من حديث ابن عمر وأبي موسى الأشعري .

وحديث : « **من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً، فمات، مات ميتة جاهلية** » . رواه البخاري ومسلم وأحمد. عن ابن عباس.

وحديث : « **ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية** » . رواه البخاري ومسلم وأحمد.

أما الأساس الشرعي الذي استندوا إليه في وجوب قتال الخارجين على الإمام إن أصروا على خروجهم عليه، فهو الآية الكريمة : ﴿ **وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين** ﴾ .

ويقسم الفقهاء الخارجين على الإمام إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : قطاع الطرق .

(١) الكاساني، « بدائع الصنائع »، جـ٧ ص ١٤٠ .

القسم الثاني : الخوارج الذي يكفرون أهل الحق من أصحاب الرسول ويستحلون دماء المسلمين، وحكمهم حكم البغاة، لأن علياً قال في الحرورية: « **لا تبدؤوهم بالقتال** »، وأجراهم مجرى البغاة، وكذلك عمر بن عبد العزيز، وذهبت طائفة من أهل الحديث إلى أنهم كفار حكمهم حكم المرتدين، وعلى هذا يجوز البدء بقتالهم، وقتل أسراهم، واتباع مدبرهم، ومن قُدر عليه منهم استتيب كالمرتد، فإن تاب وإلا قتل.

القسم الثالث : فريق خرج على الإمام استناداً إلى تأويل سائغ، وهدفهم الاستيلاء على السلطة، ولهم قوة ومنعة فهؤلاء يجب معرفة أسباب خروجهم وإزالتها، فإن أصروا على موقفهم فعلى الإمام محاربتهم [(١)].

هكذا نرى أن فقهاء المذاهب الأربعة ـ رغم الاختلافات الطفيفة بينهم في هذه المسألة ـ إلا إنهم متفقون من حيث الجوهر، إذ إنهم يعتبرون البغي هو الخروج على الإمام.

أما ابن تيمية فقد رفض هذا الموقف رفضاً تاماً، وشكك في استدلالات الفقهاء، وفي النصوص التي استندوا إليها، وفي فهمهم لهذه النصوص.

فيرى ابن تيمية أنه لا يوجد حديث صحيح يأمر بقتال الخارجين على الإمام، والحديث الوحيد الذي يذكره القائلون بذلك هو حديث كوثر بن حكيم عن نافع، وهو حديث موضوع. أما الأحاديث الصحيحة التي جاءت في قتال الخارجين فهي تنص على قتال الخارجين عن الشريعة لا على الإمام.

وإن تساءل المرء عن سبب خلط الفقهاء بين الخروج عن الشريعة والخروج على الإمام، فإن ابن تيمية لا يذكر أي أسباب أيدلوجية، وإنما

(١) ابن قدامة، « الكافي »، جـ ٤ ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

يكتفي بتحليل الأسباب العلمية التي أدت بهم إلى هذا الخلط . فالمسؤول الأول عن هذا الفهم الخاطئ هم فقهاء الكوفة الذين قاسوا أي خروج على أي إمام على الخروج على عليّ، ولما كان من الواجب القتال مع علي ضد الخارجين عليه كان من الواجب القتال للخارجين على أي إمام آخر، كما قاسوا ذلك على « الخارجين على الصديق » . ثم أخذ الشافعية هذا القياس من فقهاء الكوفة، ثم أخذه منهم الحنابلة بدورهم. أما المالكية فلم يذكروا أهل البغي، وإنما ذكروا أهل الردة وأهل الأهواء، حيث يقول : (**ولهذا لما اعتقدت طوائف من الفقهاء وجوب القتال مع عليّ جعلوا ذلك «قاعدة فقهية» فيما إذا خرجت طائفة على الإمام بتأويل سائغ ـ وهي عنده ـ راسلهم الإمام فإن ذكروا مظلمة أزالها عنهم، وإن ذكروا شبهة بيّنها، فإن رجعوا وإلا وجب قتالهم عليه وعلى المسلمين .**

ثم إنهم أدخلوا في هذه القاعدة «قتال الصديق لمانعي الزكاة»، و« قتال عليّ للخوراج المارقين ، وصاروا فيمن يتولى أمور المسلمين من الملوك والخلفاء وغيرهم يجعلون أهل العدل من اعتقدوه لذلك، ثم يجعلون المقاتلين له بغاة، لا يفرقون بين قتال الفتنة المنهي عنه والذي تركه خير من فعله، كما يقع بين الملوك والخلفاء وغيرهم وأتباعهم كاقتتال الأمين والمأمون وغيرهما؛ وبين قتال «الخوارج» الحرورية والمرتدة والمنافقين «كالمزدكية» ونحوهم.

وهذا تجده في الأصل من رأي بعض فقهاء الكوفة وأتباعهم، ثم الشافعي وأصحابه، ثم كثير من أصحاب أحمد الذين صنفوا «باب قتال أهل البغي» نسجوا على منوال أولئك تجدهم هكذا، فإن الخرقي نسج على منوال المزني، والمزني على منوال مختصر محمد بن الحسن، وإن كان ذلك في

بعض التبويب والترتيب .

والمصنفون في الأحكام : يذكرون قتال البغاة والخوارج جميعاً، وليس عن النبي ﷺ في «قتال البغاة» حديث إلا حديث كوثر بن حكيم عن نافع وهو موضوع.

وأما كتب الحديث المصنفة مثل صحيح البخاري والسنن فليس فيها إلا قتال أهل الردة والخوارج وهم أهل الأهواء وكذلك كتب السنة المنصوصة عن الإمام أحمد ونحوه.

وكذلك فيما أظن كتب مالك وأصحابه ليس فيها «باب قتال البغاة»، وإنما ذكروا أهل الردة وأهل الأهواء وهذا هو الأصل الثابت بكتاب الله وسنة رسوله، وهو الفرق بين القتال لمن خرج عن الشريعة والسنة فهذا الذي أمر به النبي ﷺ .

وأما القتال لمن لم يخرج إلا عن طاعة إمام معين فليس في النصوص أمر بذلك. فارتكب الأولون ثلاثة محاذير :

الأول : قتال من خرج عن طاعة ملك معين وإن كان قريباً منه ومثله - في السنة والشريعة - لوجود الافتراق، والافتراق هو الفتنة .

والثاني : التسوية بين هؤلاء وبين المرتدين عن بعض شرائع الإسلام.

والثالث : التسوية بين هؤلاء وبين قتال الخوارج المارقين من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية؛ ولهذا تجد تلك الطائفة يدخلون في كثير من أهواء الملوك وولاة الأمور، ويأمرون بالقتال معهم لأعدائهم بناء على أنهم أهل العدل وأولئك البغاة - إلى قوله : فلا يجمعون بين ما فرق الله بينه من المرتدين والمارقين وبين المسلمين المسيئين؛ ويفرقون بين ما جمع الله بينه

من الملوك والأئمة المتقاتلين على الملك وإن كان بتأويل)[1] .

وباستقصاء الأمر وراء ابن تيمية وجدنا صحة ما ذهب إليه بشأن المالكية، إذا لم يذكر الإمام مالك قتال أهل البغي في «الموطأ» ولا العتبي في «العتبية»، ولا ابن رشد في «البيان والتحصيل»، ولا الخشني في «أصول الفتيا»، ولا ابن الجلاب في «التفريع»، ولا القيرواني في «الرسالة»، فكل هؤلاء من المالكية على سبيل المثال لم يذكروا قتال أهل البغي .

وقد ترتب على خلط الفقهاء بين «قتال الخارجين على الإمام» و«قتال الخارجين عن الشريعة» ثلاثة أخطاء، هي :

الخطأ الأول : اعتبار قتال الفتنة مثل قتال البغي، بمعنى أنهم اعتبروا أن من البغي أن يخرج متبع للشريعة على الإمام في حين أن هذا قتال فتنة ترك الاشتراك فيه خير من المشاركة، على عكس قتال البغي .

الخطأ الثاني : التسوية بين المتبعين للشريعة الخارجين على الإمام، وبين المرتدين عن بعض شرائع الإسلام أو كلها .

الخطأ الثالث : التسوية بين أولئك وبين الخوارج المارقين من الإسلام.

وهكذا نرى أن انتقاد ابن تيمية لرأي الفقهاء يؤدي إلى التفرقة بين الخروج على الشريعة والخروج على الإمام، لأنه الإمامة عند ابن تيمية خرجت من طور الخلافة إلى طور الملك، والملك ينعقد بالقهر والغلبة، ومن ثم فإن المبدأ الذي يأتي بالملك إلى العرش هو المبدأ ذاته الذي يحول الخروج عليه، لأن الإمامة وحسب هذا المنطق أصبحت ذات صبغة واقعية لا شرعية، أي أصبحت سلطاناً طبيعياً. ومن هنا فالإمام والخارج عليه سواء

(١) ابن تيمية، «مجموع فتاوى ابن تيمية»، جـ ٤ ص ٤٥٠ ـ ٤٥٢ .

باعتبار أن كليهما معتمد على الشوكة والغلبة، وشرعيتهما تستند إلى قانون القوة، وليس إلى أسس من الشريعة. وعليه فليس أحدهما إماماً شرعياً والآخر باغ، وإنما كلاهما متنافس على السلطة.

إذن فالصراع بينهما من قبيل «الفتنة» الحاصلة بين طائفتين يجب الصلح بينهما، وليس من قبيل «البغي» الذي هو خروج على الشريعة[1]. هذا، وبعد أن قام ابن تيمية بتوضيح الفرق الجوهري بين الحالتين، انتقد الفقهاء لتجاهلهم مناقشة حكم الخارجين على الشريعة، حيث إنهم ركزوا على حكم الخروج على الإمام فحسب وعندما ناقشوا القضية الأولى ناقشوها باعتبارها من نفس نوع الخروج على الإمام: (**وكثير من الأئمة المصنفين في الشريعة لم يذكروا في مصنفاتهم قتال الخارجين عن أصول الشريعة الاعتقادية والعملية كمانعي الزكاة ونحوهم إلا من جنس قتال الخارجين على الإمام**

(١) يرى «ابن تيمية» أن البغي هو الخروج عن طاعة الإمام أو السعي لإزالة ولايته، بينما الخروج على الشريعة هو الامتناع على أحكامها كلية بالردة عن أصل الدين أو الامتناع على بعض أحكامها بالردة عن بعض الشرائع. وأن أحكام البغاة تختلف عن أحكام المرتدين عن أصل الدين أو بعض الشرائع فبينما لا يجوز بدء البغاة بالقتال، ولم يرد الأمر في السنة بقتالهم وإنما ورد الأمر بالصلح معهم، كما لا يجوز سبي النساء ولا تغنيم الأموال فهم إخوة لمن بغوا عليهم فإنه يجوز بدء الخارجين عن الشريعة بالقتال، وقتالهم مأمور به، ويعاملون في القتال كالمرتدين عن أصل الدين، فيتبع المدبر، ويذقف على الجريح، وتغنم الأموال وهو يخطئ الفقهاء السابقين الذين جعلوا المرتدين عن الشرائع مثل مانعي الزكاة، والخوارج بمنزلة البغاة. فبين هؤلاء وهؤلاء فرق بين وكما يقول رحمه الله في الفتاوى: «فهؤلاء عند المحققين من العلماء ليسوا بمنزلة البغاة الخارجين على الإمام أو الخارجين عن طاعته كأهل الشام مع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه فإن أولئك خارجون عن طاعة إمام معين أو خارجون عليه لإزالة ولايته وأما المذكورون فهم خارجون عن الإسلام بمنزلة مانعي الزكاة»، مجموع الفتاوى، جـ٢٨، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤ وأيضاً ص٥١٨، ٤٨٦.

كأهل الجمل وصفين، وهذا غلط، بل الكتاب والسنة وإجماع الصحابة فرق بين صنفين كما ذكر ذلك أكثر أئمة الفقه والسنة والحديث والتصوف والكلام وغيرهم)[١] .

وانتهى ابن تيمية من هذا إلى وجوب قتال الخارجين على الشريعة أو على بعض أحكامها المتواترة . . يقول : (**وأيما طائفة ممتنعة انتسبت إلى الإسلام وامتنعت من بعض شرائعه الظاهرة المتواترة فإنه يجب جهادها باتفاق المسلمين حتى يكون الدين كله لله)**[٢] .

ولم يفرق ابن تيمية بين غير الملتزم بالشريعة لكنه مقرٌ بها وبين المنكر لها، فالاثنان يجب قتالهما عنده، يقول : (**فأيما طائفة امتنعت من بعض الصلوات المفروضات أو الصيام أو الحج، أو التزام تحريم الدماء والأموال والخمر والزنا، أو عن نكاح ذوات المحارم، أو عن التزام جهاد الكفار أو ضرب الجزية على أهل الكتاب ... وغير ذلك من واجبات الدين ومحرماته - التي لا عذر لأحد في جحودها وتركها - التي يكفر الجاحد لوجوبها؛ فإن الطائفة الممتنعة تقاتل عليها وإن كانت مقرة بها)**[٣] .

وفي هذا النص يمكن أن نلمح تحويل ابن تيمية لمفهوم الردة الذي يتحدث عنه الفقهاء بوصفه يتعلق بالأفراد، إلى مفهوم جماعي يتسق مع مفهوم جيل الصحابة عن الردة، فعامة الفقهاء يتحدثون غالباً عن ردة الأفراد عن الشريعة، أما ردة الجماعات فيقصدونها على « الخروج على الإمام » .

وعلى سبيل المثال فإن ابن قدامة بوصفه فقيهاً متأخراً يعبر عن التراث

---

(١) ابن تيمية، «مجموع فتاوى ابن تيمية»، جـ٢٨ ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧ .

(٢) ابن تيمية، «السياسة الشرعية»، ص ١٠٨ «مجموع فتاوى ابن تيمية»، جـ٢٨ ص٥٠٢ .

(٣) ابن تيمية، «مجموع فتاوى ابن تيمية» جـ ٢٨ ص ٥٠٣ ـ ٥٠٥ .

الفقهي، يتحدث عن الردة عن الشريعة باعتبارها ردة فرد، فيقول: (**من جحد الله أو جعل له شريكاً أو صاحبة أو ولداً أو كذب الله تعالى أو كذب رسوله أو سبه أو جحد نبياً أو جحد كتاب الله أو شيئاً منه أو جحد أحد أركان الإسلام أو أحل محرماً ظهر الإجماع على تحريمه فقد ارتد**)[1].

أما ابن تيمية، فإنه بعد أن رفض مفهوم البغي باعتباره خروجاً على الإمام عند عامة الفقهاء، واستبدل به الخروج عن الشريعة، رتب على هذا تكفير الطائفة الممتنعة عن الشرائع أو المنتهكة للمحرمات، واعتبرها مرتدة، ومن ثم يجب قتالها. وهذا في رأيه هو الخروج الحقيقي عن الشرعية.

وبناء على كل ما سلف يكون ابن تيمية قد قدم مفهوماً جديداً لشرعية النظام الحاكم، لأنه اعتبر هذه الشرعية مستمدة من اتباع الشريعة وهو تحقيق توحيد الإلهية وتحقيق مقاصدها في آن واحد، بينما شرعية النظام عند الفقهاء مستمدة من شخص الحاكم باعتبارها خليفة للنبي ﷺ، ومصدراً لسائر الولايات طالما تتوافر فيه الصفات الشخصية المحققة لشروط الإمامة مثل الإسلام والذكورة والبلوغ والعلم، على عكس ابن تيمية الذي يعتبر أن «الأمة» هي الحاملة للأمانة بعد النبي، أي أنها الوارثة للنبوة، وجوهر هذه الأمة الوارثة للنبوة هو الالتزام بالشريعة.

* * *

(١) ابن قدامة، «العمدة»، ص ١٣٥.

• الفصل الخامس •

أثر ابن تيمية
وصورته في الفكر السياسي الإسلامي

(١) نظرية التوحيد: من الشعائر التعبدية إلى الأيديولوجية السياسية .

(٢) أساس الإمارة .

(٣) الولاية .

(٤) خروج الحاكم عن الشريعة .



أولا ـ نظرية التوحيد :
من الشعائر التعبدية إلى الأيديولوجية السياسية

كانت ـ ولا تزال ـ نظرية التوحيد عند ابن تيمية من أكثر النظريات تأثيراً في الفكر الإسلامي. ولقد أخذت هذه النظرية بعداً سياسياً واضحاً في الفكر المعاصر لا سيما مع سيد قطب والتيارات الإسلامية ذات المنزع الجهادي.

وقبل أن تصل تلك النظرية إلى الفكر المعاصر مرت بمرحلتين أساسيتين، حيث أخذت في كل مرحلة من هاتين المرحلتين الصبغة المعبرة عن حاجات العصر ومشكلاته.

تمثلت المرحلة الأولى بكل وضوح عند ابن أبي العز الحنفي صاحب الكتاب الشهير «شرح العقيدة الطحاوية»، الذي جاء عاكساً للمعركة الكلامية التي كانت ما يزال يُسمع صداها في عصره. ورغم أن ابن أبي العز يأخذ موقفاً نقدياً من علم الكلام، إلا أن كتابه جاء حاملاً للروح الكلامية الحجاجية عبر اختلافه المستمر والدائم في كل قضية من قضايا التوحيد مع الفرق الكلامية المعروفة، ولقد عكس في اختلافه هذا تأثراً كبيراً بابن تيمية، بلغ حد المسايرة في أسلوب التعبير.

أما المرحلة الثانية، فيعبر عنها محمد بن عبد الوهاب الذي فهم ابن تيمية في جانب واحد من جوانب فكره الديني، ألا وهو ذلك الجانب الذي يكافح الشرك في العبادات وممارسة الشعائر والطقوس، وأهمل تماماً الجانب النظري الكلامي الموجود عند ابن تيمية والذي تأثر به ابن أبي العز الحنفي.

ولقد جاء تأثر ابن عبد الوهاب بذلك الجانب نتيجة الاستجابة لحاجات العصر والمكان حيث كانت مظاهر الشرك في التعبد سائدة في كل أنحاء الجزيرة العربية.

أما في الفكر المعاصر، فقد أخذت نظرية التوحيد عند سيد قطب بعداً سياسياً واضحاً، بل يمكن القول إن اصطباغها بالصبغة السياسية لم يكن مجرد بعد واحد، وإنما أصبحت ذات مضمون سياسي من جميع الجوانب والأبعاد، حيث تحولت من نظرية تكافح الشرك في التعبد إلى نظرية تكافح «الجاهلية» السياسية، وتحولت من نظرية كلامية في العقائد إلى نظرية سياسية في الحكم والدولة لأنها غدت مع سيد قطب نظرية في «الحاكمية»[1].

فنجد أن أثر ابن تيمية يظهر بوضوح في «شرح العقيدة الطحاوية». ورغم وجود شك حول نسبة الكتاب، فإن من المرجح أن مؤلفه الحقيقي هو «صدر الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي» (٧٩٨ هـ)، وهو أحد تلاميذ ابن كثير التلميذ المباشر لابن تيمية، كما رجحه أحمد محمد شاكر في مقدمته لشرح الطحاوية.

ويأخذ هذا الكتاب أهمية غير عادية بالنسبة لنشر أفكار ابن تيمية، حيث إنه المصدر الرئيسي الذي يستقي منه أنصار الفكر السلفي في العصر الحديث عقائدهم الدينية، ومن ثم فهو الوسيط غالباً بينهم وبين فكر ابن تيمية، لاسيما وأنه تمكن من حشد نظريات ابن تيمية في العقائد وبلورتها في نسق متكامل، ذلك أن كلام ابن تيمية في العقائد متناثر في مختلف كتبه التي تبلغ عدداً غير يسير.

---

(١) الجاهلية والحاكيمة ـ مصطلحان محوريان عند سيد قطب والمودودي استخدماهما في كتبهم المختلفة.

ومع أن التشابه بينه وبين ابن تيمية واضح جداً على مستوى الأفكار وأساليب التعبير، إلا أنه لا يذكر اسم ابن تيمية بالنص. وما يهم في هذا السياق هو إبراز تأثره بنظرية التوحيد عند ابن تيمية، فإذا كان هذا الأخير قد قسم التوحيد إلى نوعين، هما توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية، وجعل توحيد الإلهية معيار الانتماء إلى الإسلام، فإن ابن أبي العز الحنفي قد أخذ مضمون نظرية ابن تيمية بل وروحها النظرية، دون أن يعمل على تعميقها من حيث المضمون، وإن كان قد اجتهد في إدخال بعض التغييرات الشكلية التي ليس لها من أثر على المضمون الفعلي.

ذلك أنه أفرد توحيد الصفات بالحديث وجعله نوعاً ثالثاً من أنواع التوحيد، لكن الإفراد في الحقيقة مجرد تفصيل زائد، وليس إبداعاً أو تجديداً بحيث يصبح هذا النوع مستقلاً بذاته. يقول ابن أبي العز: (**اعلم أن التوحيد أول دعوة الرسل، وأول مسالك الطريق وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله ... فالتوحيد أول الأمر وآخره، أعني توحيد الإلهية، فإن التوحيد يتضمن ثلاثة أنواع:**

أحدها : الكلام في الصفات.

والثاني : توحيد الربوبية، وبيان أن الله وحده خالق كل شيء.

والثالث : توحيد الإلهية، وهو استحقاقه سبحانه أن يعبد وحده لا شريك له)[1].

وتوحيد الصفات رغم إفراده بنوع مستقل حسب ظاهر كلام ابن أبي العز، فإنه يندرج تحت توحيد الربوبية، وكلاهما يمثلان لتوحيد الأسماء

---

(١) ابن أبي العز الحنفي، «شرح العقيدة الطحاوية» ص ١٩ ـ ٢٠.

والصفات بنوع قائم بذاته في سياق رده على نفاة الصفات، يقول: (**أما الأول « أي توحيد الصفات » فإن نفاة الصفات أدخلوا نفي الصفات في مسمى التوحيد كالجهم بن صفوان ومن وافقه**)[١].

وكما جعل ابن تيمية توحيد الإلهية هو التوحيد الذي جاء من أجله الإسلام، وإن كان توحيد الربوبية هو أساس توحيد الإلهية، فإن ابن أبي العز سلك المسلك ذاته عندما يقول: (**إن التوحيد المطلوب هو توحيد الإلهية الذي يتضمن توحيد الربوبية ... فلو أقر الرجل بتوحيد الربوبية الذي يقر به هؤلاء النظار، ويفنى فيه كثير من أهل التصوف، ويجعلونه غاية السالكين كما ذكره صاحب «منازل السائرين» وغيره، وهو مع ذلك إن لم يعبد الله وحده ويتبرأ من عبادة سواه كان شركاً من جنس أمثاله من المشركين**)[٢].

ومع أن ابن أبي العز لم يتجاوز ابن تيمية من حيث المضمون الفعلي، إلا أنه صاحب فضل في بلورة أفكار ابن تيمية وإخراجها في ثوب نظري واضح ومباشر، الأمر الذي يسر أمامها سبيل التأثير في الفكر السلفي في العصر الحديث، لا سيما وأن معظم أنصار هذا الاتجاه من الشباب الذين لم تكتمل معرفتهم العلمية بعد، ولقد تأثر ابن أبي العز بالروح الكلامية الحجاجية المسيطرة على فكر ابن تيمية النظري، رغم أن كلاهما يتخذ من علم الكلام موقفاً نقدياً بالغ الحدة[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠ .

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣-٣٤ .

(٣) هناك جوانب تشابه كثيرة بينهما، لكن السياق هنا حتم الاكتفاء بالتشابه المتعلق بنظرية التوحيد. فهناك على سبيل المثال لا الحصر تشابه في تقسيم الفرق الضالة إلى ثلاثة فرق أساسية، فيما يتعلق بتفسير النبوة، إحداها تعتمد على طريقة التخييل، وثانيها تعتمد على طريقة التأويل، وثالثها تعتمد على طريقة التجهيل. انظر «نقض المنطق» لابن =

ولقد أخذت نظرية التوحيد عند ابن تيمية في المرحلة الثانية بعداً تعبدياً اجتماعياً مع محمد بن عبد الوهاب، الذي اكتفى بجانب واحد من جوانب تلك النظرية، ثم تابعه حذو القذة بالقذة من حيث نتائجه، لا من حيث البرهنة ولا أساليب التعبير، لأنه اكتفى بالتأكيد على نتائج توحيد الإلهية المتعلقة بالعبادات واعتمد في ذلك على منهج النص بحيث يفتقد إلى التحليل والبرهان، ولم يدخل في أي عراك مع الفرق المتكلمة أو المتفلسفة.

ومن هنا فإن ما قام به محمد بن عبد الوهاب لا يتسم بأي إبداع نظري، أو أفكار جديدة، لكنه في الوقت ذاته يمتاز بقدرة عالية على التأثير الحركي في الجماهير، ولا أدل على ذلك من الأثر الكبير الذي تركه في شبه الجزيرة العربية، حتى تحولت دعوته إلى سياق دولة .

لقد أخذ ابن عبد الوهاب نظرية التوحيد من ابن تيمية وجعلها محور مؤلفاته وغاية مصنفاته، يقول: (**أما ما دعونا الناس إليه فندعوهم إلى التوحيد**)[1] .

وكما صنف ابن تيمية التوحيد إلى صنفين : توحيد الربوبية وتوحيد الإلهية؛ صنف كذلك ابن عبد الوهاب التصنيف ذاته. يقول: (**إن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب لمسألة واحدة هي توحيد الله وحده، والكفر بالطاغوت ... وهذا يتبين بأمرين عظيمين، الأول : توحيد الربوبية وشهادة بأنه لا يخلق ولا يرزق ولا يحيي ولا يميت ولا يدبر الأمور إلا هو ... الأمر**

= تيمية، ص٥٦ . «وشرح العقيدة الطحاوية» لابن أبي العز، ص٤٤٥ . وكذا يتشابهان في التفريق بين الإرادة القدرية الكونية والإرادة الدينية الشرعية . انظر «الفرقان» لابن تيمية، ص ٦١ ـ ٦٣، و«شرح العقيدة الطحاوية» ص ٥٣ ـ ٥٤، وكذا ص٣٧٩ـ٣٨٠ .

(١) محمد بن عبد الوهاب، «مجموعة المؤلفات الكاملة»، جـ ٥ ص ٩٥ .

الثاني: وهو توحيد الإلهية، وهو أنه لا يُسجد إلا لله ولا يُركع إلا له، ولا يُدعى في الرخاء والشدائد إلا هو، ولا يُذبح إلا له، ولا يُعبد بجميع العبادات إلا الله وحده لا شريك له وأن من فعل ذلك في نبي من الأنبياء أو ولي من الأولياء فقد أشرك بالله)[١] .

ولقد اعتبر محمد بن عبد الوهاب، مثله مثل ابن تيمية - توحيد الإلهية هو معيار الانتماء إلى الإسلام، وليس توحيد الربوبية، فقد كان الكفار على عهد الرسول ﷺ يشهدون بتوحيد الربوبية، ومع ذلك قاتلهم الرسول ﷺ، لأن توحيد الربوبية لا يدخل إلى الإسلام، وإن كان خطوة ضرورية قبل توحيد الإلهية الذي يدخل به المرء الإسلام . . . يقول ابن عبد الوهاب: **(أعظم الكفار كفراً الذين قاتلهم رسول الله ﷺ يشهدون به «أي بتوحيد الربوبية» ولم يدخلهم في الإسلام)**[٢] .

وربما يبدو واضحاً أن ابن عبد الوهاب لا يفهم من توحيد الإلهية غير إفراد الله بالعبادة، بينما سنرى بعد قليل كيف يمكن فهم توحيد الإلهية على نحو سياسي عند سيد قطب. ولقد اعتبر ابن عبد الوهاب الشرك في العبادة أكبر أنواع الشرك وأخطرها، لأنها تتنافى مع توحيد الإلهية وهو معيار الإسلام والإيمان، حتى أنه اعتبر مظاهر الشرك في زمانه من أشد أنواع الكفر، يقول: **(لكن المشركون في زماننا أضل من الكفار في زمن رسول الله ﷺ من وجهين :**

أحدهما : أن الكفار إنما يدعون الأنبياء والملائكة في الرخاء، وأما في الشدائد فيخلصون له الدين كما قال تعالى :﴿ وإذا مسكم الضر في البحر

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ ص ١٤٥ - ١٤٧ .

(٢) المصدر نفسه .

ضل من تدعون إلا إياه ﴾ ...

والثاني : أن مشركي زماننا يدعون أناساً لا يوازون عيسى والملائكة.

إذا عرفتم هذا فلا يخفى عليكم ما ملأ الأرض من الشرك الأكبر[١] عبادة الأصنام، هذا يأتي إلى قبر نبي وهذا يأتي إلى قبر صحابي كالزبير وطلحة، وهذا إلى قبر رجل صالح، وهذا يدعوه في الضراء وفي غيبته، وهذا ينذر له، وهذا يذبح للجن، وهذا يدخل عليه[٢] من مضرة الدنيا والآخرة، وهذا يسأله خير الدنيا والآخرة، فإن كنتم تعرفون أن هذا من الشرك كعبادة الأصنام الذي يخرج الرجل من الإسلام)[٣] .

إذن فقد وقف محمد بن عبد الوهاب عند حد فهم توحيد الإلهية على أنه توحيد في ممارسة العبادات والشعائر والطقوس، ونبع فهمه هذا من ظروف العصر والبيئة التي كان يعيش فيها، والتي كان يسود فيها الجهل والخرافة. ولذا كانت الاستجابة لروح العصر تحتم عليه مثل هذا الفهم .

أما مع سيد قطب فقد تحولت نظرية التوحيد إلى نظرية في «الحاكمية لله»، أي أصبحت أيديولوجية سياسية ونظاماً فكرياً محدداً في حكم الدولة .

ويبدو هذا جلياً عندما يعتبر سيد قطب العقيدة الإسلامية ليست مجرد نظرية لاهوتية . . يقول: (**فلابد أن نقول كيف عالج القرآن المكي قضية العقيدة في خلال الثلاثة عشر عاماً ... إنه لم يعرضها في صورة «نظرية»**

(١) أغلب الظن أن حرف «من» سقط من هذا الموضع لأن الجملة لا تستقيم إلا به .

(٢) أغلب الظن أيضاً سقوط كلمة «يستعيذ به» من هذا الموضع، لأن معنى الجملة لا يستقيم إلا به أو بما يؤدي معناه .

(٣) المصدر السابق، جـ ٥ ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .

ولا فى صورة «لاهوت» ولم يعرضها في صورة جدل كلامي كالذي زاوله ما يسمى «علم التوحيد»)[1] .

وإذا لم تكن العقيدة الإسلامية نظرية كلامية ولا عقيدة لاهوتية فإنها عنده منهج شامل للحياة، يقول: (**ولو أنها عقيدة إلا أنها تمثل منهاج حياة واقعية للتطبيق العملي، ولا يقع في الزاوية الضيقة التي تقبع فيها الأبحاث اللاهوتية النظرية**)[2] .

ولا يكتفي سيد قطب بالتأكيد على الطابع العملي للعقيدة الإسلامية وإنما يفهمها ذا دلالة سياسية في المقام الأول، بل والأخير.

وتحتل هذه الدلالة السياسية المركز الرئيسي أو حجر الزاوية في فكر سيد قطب السياسي. فلا ينكر أحد أن مفهوم الحاكمية يمثل مفتاح تفكيره والمنتهى الأخير الذي ينتهي إليه من كل تحليلاته. إن مفهوم الحاكمية عنده هو الوجه الآخر لمفهوم الألوهية.

وربما يكون المرء ليس بحاجة للاستشهاد بنص على هذا الأمر، لأن كتب سيد قطب كلها تقف شاهدة عليه. لكن يمكن أن نورد في هذا الصدد نصاً مركزاً يقول فيه: (**... لقد كانوا «أي العرب» يعرفون من لغتهم معنى «الله» ومعنى «لا إله إلا الله». كانوا يعرفون أن الألوهية تعني الحاكمية العليا وكانوا يعرفون توحيد الألوهية، وإفراد الله سبحانه بها معناه نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام، ورده كله إلى الله .. السلطان**

---

(١) سيد قطب، «معالم في الطريق» ص ٤٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٣ . والملاحظ أننا ما وجدنا أي نص لسيد قطب يوجد فيه استشهاده بقول ابن تيمية في توحيد الإلهية ولا ذكر اسمه في كلامه عن حاكمية الله برغم وجود التشابه الواضح لفهمهما لمفهوم الإلهية أو الألوهية .

على الضمائر، والسلطان على الشعائر، والسلطان على واقعيات الحياة، والسلطان في المال، والسلطان في القضاء، والسلطان في الأرواح والأبدان، كانوا يعلمون أن «لا إله الله» ثورة على السلطان الأرضي الذي يغتصب أولى خصائص الألوهية، وثورة على الأوضاع التي تقوم على قاعدة من هذا الاغتصاب، وخروج على السلطان التي تحكم بشريعة من عنده لم يأذن بها الله)[1].

وإذا كان حديث سيد قطب عن «الحاكمية لله» قد يُوحي للبعض أنه يدعو إلى حكم ثيوقراطي يحكم فيه رجال الدين، أو يحكم فيه الملوك زاعمين أنهم يحكمون استناداً إلى حق إلهي، فإن هذا الإيحاء أبعد ما يكون عن تفكيره، لأن حاكمية الله عنده تعني حاكمية الشريعة الإسلامية، إذ إنها شريعة الله، ولذا فإن حاكمية الله يتحقق من خلالها من خلال رجال الدين أو غيرهم . . يؤكد هذا قوله : **(ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم - هم رجال الدين - كما كان الأمر في سلطة الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الإلهية، كما كان الحال فيما يعرف باسم «الثيوقراطية» أو الحكم الإلهي المقدس، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبينة)**[2] .

ومن الواضح الفرق الكبير بين ما يدعو إليه سيد قطب من حاكمية الله وبين ما يدعو إليه القائلون بالحق الإلهي أو حق رجال الدين في الحكم، إذ إن موقف سيد قطب يؤدي مباشرة إلى التحرر من كل سلطان سوى سلطان الله

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٦ .

(٢) المصدر السابق، ص ٦٨ .

أو الشريعة، بينما موقف أولئك يكرس العبودية والخضوع لطائفة ما تزعم حقها في الحكم: (**حين تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده ـ متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية ـ تكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر**)(١) .

وإذا كانت الذات المسؤولة عن تحقيق توحيد الإلهية عند ابن تيمية هي الذات الفردية لأن ابن تيمية ـ كما يقول عبود الزمر ـ اعتبر أن الدولة ليست كلها دولة كفر أو دولة إسلام، وإنما الدولة داران يعامل فيها المسلم معاملة المسلم ويعامل فيها الكافر معاملة الكافر، فهي دار يعيش فيها مسلمون وكفار فالمسلم هو كل من التزم بتعاليم الإسلام كاملة والكافر هو كل من خرج على شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة (٢) .

وهذا يدل على أن المسؤولية عند ابن تيمية مسؤولية فردية (٣) .

إذا كانت المسألة كذلك، فإنها عند سيد قطب على نحو مختلف، إذا إن المسؤولية عنده مسؤولية أمة، والدولة ليست دارين، وإنما دار واحدة إما كافرة أو مسلمة، يقول: (**إن العالم يعيش اليوم في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها . جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق. وهذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية .. وهي الحاكمية ... إنها تسند الحاكمية إلى البشر**)(٤) .

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٨ ـ ١١٩ .

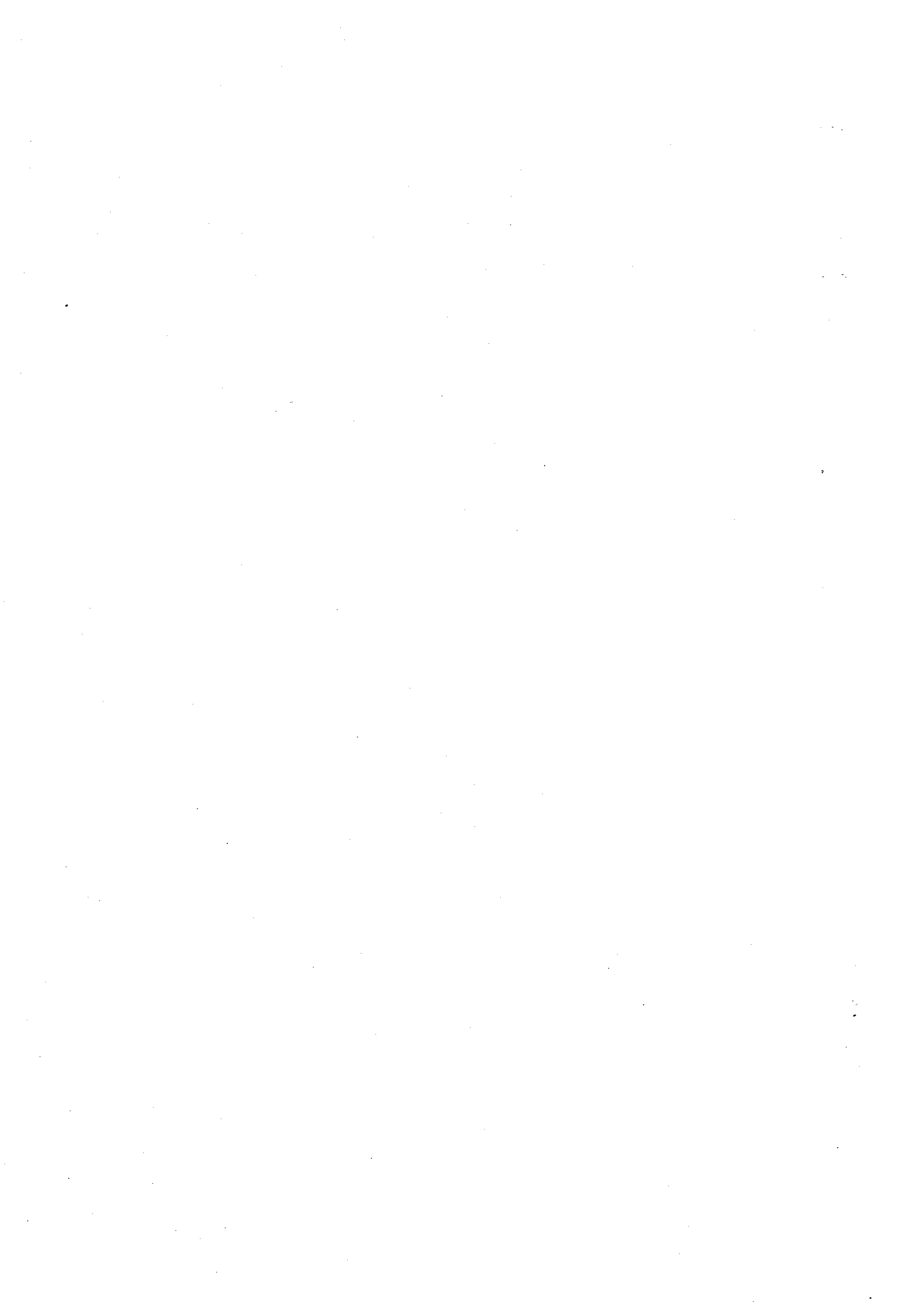
(٢) انظر: أحمد رجب، «عبود الزمر، حوارات ووثائق»، ص٥٩ .

(٣) انظر: ابن تيمية، « الرسالة التدمرية»، ص ٦٣ .

(٤) سيد قطب « معالم في الطريق »، ص ١٠ .

إذن فقد تحولت نظرية التوحيد عند ابن تيمية من نظرية في الشعائر والطقوس التعبدية مع ابن أبي العز الحنفي ومحمد بن عبد الوهاب إلى نظرية سياسية أيديولوجية تقدم أساساً متكاملاً لنظام الحكم في الدولة، وذلك على يد سيد قطب الذي فسر مفهوم الألوهية تفسيراً جعله ذا دلالة سياسية حركية.

* * *



ثانيا ـ أساس الإمارة

فسر كثير من الباحثين المعاصرين موقف ابن تيمية من مسألة «أساس الإمارة» في ضوء موقف السابقين عليه من أمثال : الماوردي وأبي يعلى ومن نحا نحوهم، ولم يستطيعوا أن يضعوا ابن تيمية في موضعه المتميز عن أولئك الفقهاء القدامى.

ويرجع هذا إلى عدم نظرهم إلى بنية فكر ابن تيمية ككل، وعدم وقوفهم عند مفهوم القدرة، ذلك المفهوم الذي أسس ابن تيمية نظرية الولاية عليه. ومن جهة أخرى فإن سيطرة هاجس الشورى والديمقراطية عليهم حال دون فهم نظرية الشوكة والغلبة، أو ولاية المتغلب ذي الشوكة.

وأي محاولة جادة لتلاشي هذا القصور في تفسير موقف ابن تيمية، وبالتالي فهم طبيعة أثره في الفكر السياسي الحديث، ومدى مصداقية الصورة التي كونها عنه الباحثون المحدثون تتطلب إبراز تمايز ابن تيمية عن الفقه السني السياسي فيما يتعلق بقضية «شرعية النظام الحاكم». إذ نجد أن الفقه السني قد عالج مسألة شروط الإمامة وطرق انعقادها على أساس أن شرعية الولاية السياسية مستمرة من عصر النبوة إلى عصر الخلفاء الراشدين إلى ما بعده من العصور، إذ إن الإمامة هي خلافة النبوة.

أما ابن تيمية فقد رفض هذا التأسيس لمفهوم الإمامة، وميز بين مرحلة الخلفاء الراشدين والمراحل التي جاءت بعدهم، حيث اعتبر ولاية الخلفاء الراشدين ليست بالبيعة فقط وإنما بالنص[1] أيضاً. واعتبر أن ولاية غيرهم

(١) وقد رجع المؤلف عن هذا القول بعد مراجعته أقوال شيخ الإسلام. وانظر مبحث الخلافة =

من اللاحقين عليهم ولاية قهر وغلبة، وفرق بين الخلافة والملك، فبعد انتهاء عصر الخلافة الراشدة بدأ عصر ملوك المسلمين .

وربما يبدو هذا التمايز على نحو أفضل إذا تتبعنا أثر ابن تيمية في الفكر اللاحق عليه والفكر الحديث وسيأخذ هذا التتبع مراحل ثلاث .

أولها مرحلة الفقهاء السنيين بعده، وسنأخذ نماذج ثلاثة، هي: ابن مفلح الحفيد الحنبلي (٨٨٤ هـ)، محمد بن علي الشوكاني[1] (١٢٥٠هـ)، ومحمد ابن عبد الوهاب (١٢٠٦ هـ) .

أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة الباحثين المحدثين في النظرية السياسية الإسلامية، مثل ضياء الدين الرئيسي، والدميجي، وغيرهم .

والمرحلة الثالثة متداخلة مع المرحلة الثانية من الناحية الزمنية لكنها مختلفة عنها من حيث طبيعة الاهتمام بابن تيمية وطبيعة التوجهات، أعني مرحلة التيارات الإسلامية ذات المنزع الجهادي، وسنقتصر هنا فقط على تأثرها بنظرية القهر والغلبة، مكتفين بالإشارة الإجمالية دون تفصيل، لأننا سنفرد لهذا موضوعاً قائماً بذاته.

وإذا بدأنا بفقهاء المرحلة الأولى سنجد أن فقهاء المذاهب الأربعة الذين عاشوا بعد ابن تيمية قد أهملوا التأسيس الشرعي والعقلي الذي قام به ابن تيمية للإمارة باستثناء ابن مفلح الحفيد وابن عبد الوهاب والشوكاني .

فلقد سبق التوضيح بأنه استدل بأحاديث عديدة، منها: «**إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم**»، وهذا عند ابن تيمية تنبيه من الشرع بالأدنى

= عند ابن تيمية في الفصل الثاني.

(١) إلا أن الشوكاني زيدي في الأصل .

على الأعلى في عموم الاجتماع المختلف .

ولقد تأثر ابن مفلح الحفيد باستدلال ابن تيمية، وذلك في كتابه «المبدع شرح المقنع» لابن قدامة - ومن المعلوم أن هذا الشرح أصبح عمدة المذهب - ولقد أخذ ابن مفلح رأي ابن تيمية وأورده كما هو عندما قال : (**وأجمع المسلمون على نصب القضاة للفصل بين الناس وهو فرض كفاية، قال الشيخ تقي الدين : قد أوجب النبي ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، وهو تنبيه على أنواع الاجتماع، والواجب اتخاذه ديناً وقربة، فإنها أفضل القراب، وإنما فسر حال بعضهم لطلب الرئاسة والمال بها، ومن فعل ما يمكنه لم تلزمه ما يعجز عنه**)[1] .

والجدير بالذكر أن ابن مفلح الحفيد لم يذكر الإمامة في كتاب «البغاة» كما هي عادة الفقهاء، ولكنه نقل قول ابن تيمية في الإمارة، وأدخله في كتاب القضاء، وهذا يدل غالباً على أن ابن مفلح الحفيد فهم مقصد ابن تيمية من نظرية الإمامة، كما فهم مخالفته لمن سبقه من الفقهاء .

وإذا ما وصلنا إلى الشوكاني فنجد عنده الاستدلال ذاته، لكن وجود هذا الاستدلال لا يستلزم الجزم بأنه قد أخذه من ابن تيمية، لأن الشوكاني بصفة عامة صاحب موقف متميز عن معظم الفقهاء المتأخرين، فضلاً عن بلوغه رتبة الاجتهاد .

المهم أن الشوكاني ذكر الأحاديث التي ذكرها ابن تيمية، سواء كان هذا عن طريق التأثر أو عن طريق مستقل، ثم استنبط منها الاستنباط ذاته فقال : **(وفيها دليل على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعداً أن يُؤمروا عليهم أحدهم .. فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار، ويحتاجون لدفع**

---

(١) ابن مفلح الحفيد، «المبدع» جـ١٠ ص ٤ .

المظالم وفصل التخاصم أولى وأحرى، وفي ذلك دليل لقول من قال إنه يجب على المسلمين نصب الأئمة والولاة والحاكم)[١] .

أما محمد بن عبد الوهاب فلم يتزحزح قيد أنملة عن استدلال ابن تيمية على تأسيس الإمامة، حيث يقول : (**ولهذا أمر ﷺ أمته بتولية ولاة الأمور عليهم، وأمر ولاة الأمور أن يؤدوا الأمانة، وأن يحكموا بالعدل، وأمر بطاعتهم فلأبي داود عن أبي سعيد مرفوعاً : « إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم »، وله عن أبي هريرة مثله، ففيه تنبيه على الوجوب فيما هو أكثر من ذلك)**[٢] .

وفي العصر الحديث كثر الاستشهاد بابن تيمية في إظهار الفكر السياسي الإسلامي، ولا سيما تدليله على وجوب الإمارة فبعض الباحثين ينقل عن ابن تيمية ويذكره بالاسم [٣]، والبعض الآخر يقتبس الفكرة دون ذكر مصدرها عند ابن تيمية [٤] .

---

(١) الشوكاني، «نيل الأوطار»، جـ٩ ص ١٥٧ .

(٢) محمد بن عبد الوهاب، «مجموعة المؤلفات الكاملة» جـ٩ ص ٤٢ .

(٣) انظر : أحمد شلبي، «السياسة في الفكر الإسلامي»، ص٣٢ـ٣٣ . وخالد محمد خالد، «الدولة في الإسلام»، ص٣٢ . وعبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، «الإمامة العظمى» ص٥٠ . ومحمد عبدالحميد أبو زيد، «سلطة الحاكم في تغيير الشرع» ص٤٤ . وزيد المدخلي «الأفنان الندية» جـ٣ص٤٤٨ ، وهو في «باب شرعية الإمامة والبيعة عليها في «كتاب الجهاد» .

(٤) انظر : صبحي عبده سعيد، «الحاكم وأصول الحكم في الإسلام» ص١١ . و«السلطة والحرية في النظام الإسلامي» للمؤلف نفسه ص١٣ . وإسماعيل الكيلاني، «فصل الدين عن الدولة»، ص٦٢ . وسعدي أبي حبيب، «دراسة في منهاج الإسلامي السياسي» ص١٦٩ . وعبد القادر عودة، «الإسلام وأوضاعنا السياسية» ص١٣١ . والقطب محمد القطب طبلية، «الوسيط في النظم الإسلامية» ص٧٧ـ٧٨ .

وتوسع عبد القادر عبد العزيز، في مسألة تأسيس الإمارة حتى أنه ألف كتاباً مستقلاً حولها هو كتاب «الإمارة» ولم يخرج عن ابن تيمية. وقد اقتبس الحديثين اللذين استشهد بهما ابن تيمية، ونقل تعليق ابن تيمية عليهما[1]. وبعد تحليلات متنوعة انتهى إلى النتيجة ذاتها التي انتهى إليها ابن تيمية، فقال: (**فتوصل مما سبق إلى حقيقتين : إحداهما : أن إمارة السفر لا تجب لما دون ثلاثة، فلا تجب في سفر الاثنين، فالإمارة إذن متعلقة بالعدد وليس السفر. الثانية : أن أقل عدد تجب فيه الإمارة هو ثلاثة... فإذا توصلنا إلى أن العلة هي العدد، أي اجتماع ثلاثة من الناس على أمر جامع بينهم، فهذه العلة متحققة ولا شك في سائر الجماعات، فتقاس بذلك إمارة الجماعات على إمارة السفر**)[2].

ورغم أن ابن تيمية يعتبر المصدر الرئيسي للفكر المطروح في كتاب «الإمارة» لعبد القادر عبد العزيز، إلا أن هذا الأخير قد فهم كلام ابن تيمية الخاص بتلك النقطة وفق الإطار النظري للفكر السياسي عند الماوردي، الذي قسم الولايات الخاصة. والإمارة عنده قد تكون من العامة، والولايات العامة مطلقاً[3]. في حين أن الإمامة عند ابن تيمية نوع من الإمارة، أي أن ولاية الإمام - وهو رئيس الأمة - لا تختلف عن سائر الولايات الخاصة له أو الأقل من ولايته، والاختلاف الوحيد هو أن ولايته أكبر ولاية، باعتبار شمولها وقيامها على القدرة والسلطان.

وفي الوقت الذي قدر فيه إبراهيم محمد زين ابن تيمية تقديراً بارزاً،

---

(١) عبد القادر عبدالعزيز، «الإمارة» ص ٦.

(٢) المرجع السابق، ص٤٧.

(٣) عبد القادر عبدالعزيز، «كشف شبهة متعلقة بالولايات الدينية»، ص١٥-١٦.

وأظهر أفكاره على نحو جيد، إلا أنه جانب الصواب في فهمه لمسألة تأسيس الإمارة. أما تقديره لفكر ابن تيمية السياسي لا سيما موقفه من تأسيس الإمارة فيتضح من قوله : (**ابن تيمية عالج موضوع الإمارة بنوع من الشمول واهتم بالكليات دون الدخول في تعريفات جدلية وذلك في كتابه السياسة الشرعية، وقد قيل عنه : إنه يعمد إلى إبراز القواعد الكلية، ويؤخذ في الفروع والتفصيلات، ومثال ذلك ما يعرضه في الولاية وأنها نوع من الوكالة أو الإجارة**)[١] .

لكنه أخطأ عندما قال: (**إن تأسيس الإمارة عند ابن تيمية قائم على الاختيار ورفض دعوى التنصيص**)[٢] . ولقد سبق أن رددنا على هذا الزعم بما فيه الكفاية، فلا داعي للتكرار .

وهذا الخطأ في فهم مقصود ابن تيمية وقع فيه غير واحد من الباحثين المحدثين مثل الدكتور ضياء الدين الريس[٣]، وعمر شريف[٤]، والدكتور مصطفى حلمي[٥] .

ويرجع هذا الخطأ في أن هؤلاء الباحثين فهموا ابن تيمية في إطار الفقه السياسي السني عند الماوردي وأبي يعلى وغيرهما، ولم يفهموه في إطار تميزه الفكري والذي يتضح لكل من وقف على بنية فكره وكيف أنه يتأسس

(١) إبراهيم محمد زين، «السلطة في فكر المسلمين» ص ١٨ ، ٢١ ، ٤٧ .

(٢) المرجع السابق، ص٦٦ .

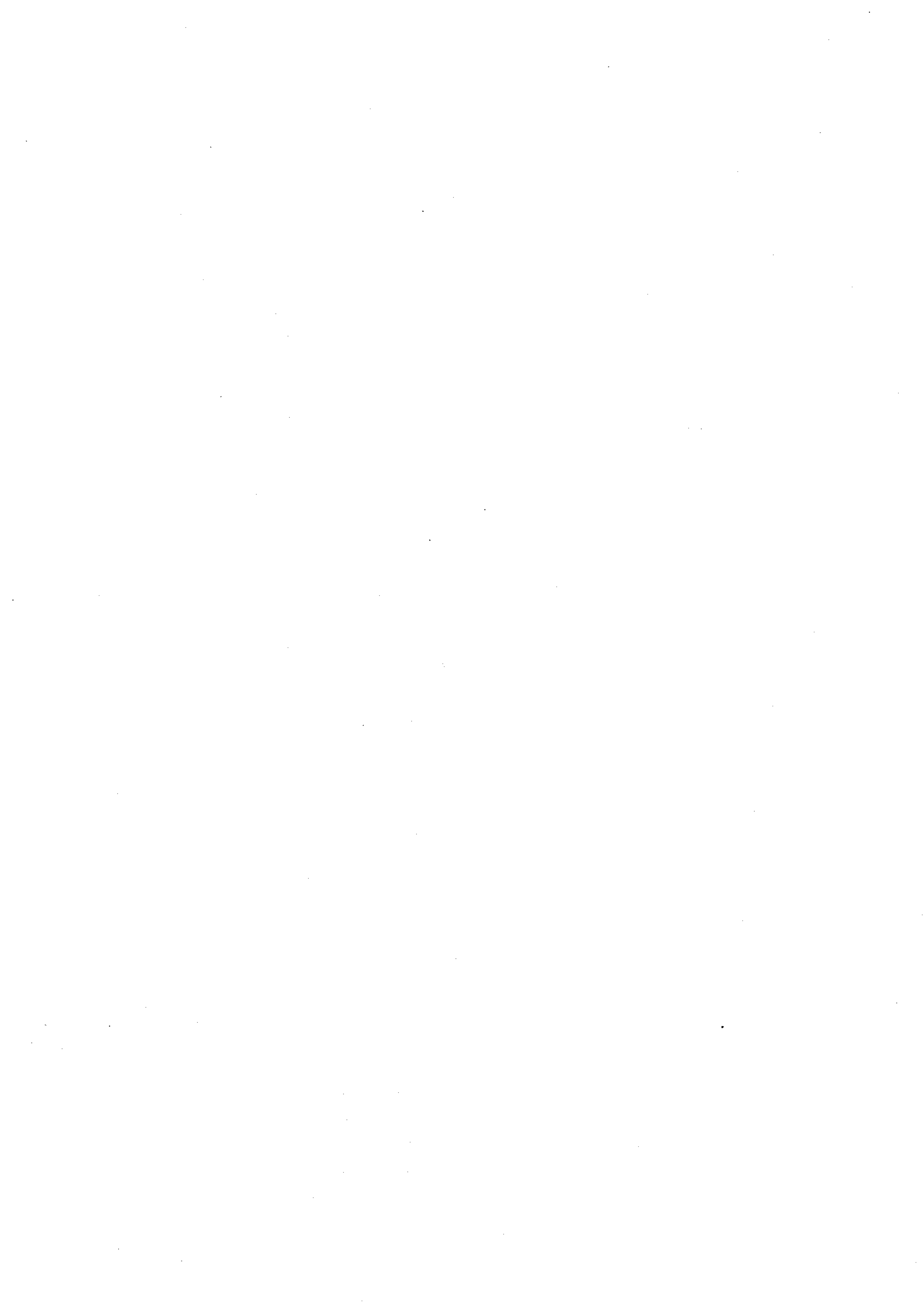
(٣) د. محمد ضياء الدين الريس، «النظريات السياسية الإسلامية» ص٢٢٩-٢٣٢ .

(٤) عمر شريف، «نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية»، ص٥٠ .

(٥) د. مصطفى حلمي، «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي» ص٤٩٤ . وانظر كذلك: أحمد صديق عبد الرحمن، «البيعة»، ص١٠٦ . وعبد الله محمد جمال الدين، «نظام الدولة في الإسلام»، ص٩٨ .

على مفهوم القدرة. بالإضافة إلى كونهم يريدون فهم فكره في ضوء نزوعهم الشديد نحو تأكيد المبدأ الديمقراطي في الفكر الإسلامي .

❁ ❁ ❁



ثالثا ـ الولاية

فضل ابن تيمية مصطلح «ولي الأمر» ومشتقاته أو نظائره «أولي الأمر» و«ولاة الأمور» على كلمة «الإمامة» وهي مصطلح الفقه السني.

وبدا هذا واضحاً في كتبه كـ «السياسة الشرعية» و«الحسبة في الإسلام».

إذن فرئاسة الدولة عند ابن تيمية ليست هي «الإمامة» ولكنها «الإمارة» أو «الولاية»، هذا واضح أيضاً عندما حدد صفات السلطة الإسلامية تحت اسم «الولاية الإسلامية»، ومن الملاحظ بوضوح أن هذه النقطة قد أثرت فيمن جاء بعده وظهرت ضمن كتاباتهم المتعلقة بهذا الموضوع، فنحن نجد أن (ابن قيم الجوزية) (٧٥١) وهو من أشهر تلاميذ ابن تيمية قد طابق ابن تيمية في مفهوم الولاية الذي ذكره، وهذا واضح في كتابه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»[١].

وذلك في مثل قوله: (**وجميع الولايات الإسلامية مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**)[٢]، وقوله أيضاً: (**فعموم الولايات وخصوصها وما يستفيده المتولي بالولاية يُتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف ليس لذلك حد في الشرع**)[٣].

---

(١) هذا الكتاب ليس كتاباً في الإمامة بالمعنى الضيق، لأنه يعني بالحكم هنا الفقهاء، حيث إن ابن القيم كتب هذا الكتاب، رداً على سؤال وهو: (هل للحاكم أن يحكم بالغرامة؟) «الطرق الحكمية»، لمحمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية ص٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

وهاتان الجملتان مقتبستان بالألفاظ نفسها من كتاب «الحسبة في الإسلام» لابن تيمية[1] .

وكذا نجد أيضاً أن ركني الولاية عند ابن القيم هما الصدق والعدل كما يقول: (**لكن من المتولين من يكون بمنزلة الشاهد المؤتمن والمطلوب منه الصدق مثل صاحب إخبار ولي الأمر بالأحوال، ومنهم من يكون بمنزلة الآمر المطاع، والمطلوب منه العدل مثل الأمير والحاكم والمحتسب، ومدار الولايات كلها على الصدق في الأخبار والعدل في الإنشاء**)[2] .

وهكذا أيضاً نلحظ تأثر ابن القيم بابن تيمية، حيث إنه قد اقتبس هذه الجملة أيضاً من كتاب «الحسبة في الإسلام»[3] . ومع أن تفصيل أنواع الولايات ووظائفها ليس لها حد في الشرع، فإن مبنى السياسة وأساسها عند ابن تيمية، وفي بيان هذه العلاقة بين الشريعة والسياسة يقول ابن القيم : (**ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق وأن لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرعها، وأن من أحاط علماً بمقاصدها ووضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج إلى سياسة غيرها البتة، فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة علمها من علمها، وجهلها من جهلها**)[4] .

---

(١) ابن تيمية، «الحسبة في الإسلام» ص ٧٦ .

(٢) ابن القيم، «الطرق الحكمية» ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ .

(٣) ابن تيمية، «الحسبة في الإسلام» ص ٦ .

(٤) ابن القيم، «الطرق الحكمية» ص ٥ .

ولكن قوله إن السياسة جزء من الشريعة ليس معنى إيجابياً، أو ليس تفصيلياً، بل هو سلبي أي دون تفصيلات، وهذا يتضح عند بيانه لقول الشافعي القائل : (**لا سياسة إلا ما وافق الشرع**)، فهنا عقب ابن القيم شارحاً: (**فإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط لأصحابه**)[١].

وقصد ابن القيم أن يبين أن الشرع لا يحدد كيفية السياسة على وجه الدقة والتفصيل، وإنما الشرع يوجه توجيهاً عاماً، وذلك بتبين المحرمات والإشارة إلى الهدف الشامل من الشريعة وهو إقامة العدل، وفي هذا يقول : (**بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط. فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات**)[٢].

وواضح من كلامه أنه قصد بيان أن : (**السياسة العادلة لا حد لها في الشرع بالتفصيل، وأنها قابلة للتغير بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة، إلا أن هدفها العام هو إقامة العدل، ومعيارها ومقياسها هو الوصول إلى مصالح الأمة، وتلك المسماة عنده بالسياسة الجزئية وهي مقابلة عنده للشرائع الكلية العامة**)[٣] .

إذن فإن ابن تيمية وابن القيم بينا أن السياسة لابد أن تكون موافقة للشريعة، وواضح أن هذه الموافقة لا تعني أن الشريعة قد أتت بكل

(١) المصدر السابق، ص١٤.
(٢) المصدر السابق، ص١٦.
(٣) المصدر السابق، ص٢٠-٢١.

التفصيلات المتصورة والأشكال المختلفة، ولكنها أتت بالإجمال العام النافع والذي يمكن تبسيطه إلى قاعدة عامة وهي «إقامة العدل» ولتستطيع إن تقول إن هذه الفكرة كان لها الشبه على الفكر الإسلامي المعاصر حيث إن كثيراً من الباحيثن المعاصرين يقولون إن الشرع لا يحدد كيفية تفصيلية للنظام الإسلامي، مع أنهم اعترفوا بأن دين الإسلام يشتمل على السياسة ونظم الدولة، وذلك من خلال مناقشتهم وبحثهم النقدي لقول علي عبد الرازق القائل بانفصال الإسلام عن السياسة، وقد حاول أولئك الباحثون استنباط قواعد السياسة الإسلامية [١].

ولكن يجب أن نوضح فرقاً بين ابن تيمية وابن القيم من جهة وجمهور الباحثين المعاصرين من جهة، حيث يرى ابن القيم وحتى قبله ابن تيمية أن الصلاة هي أهم واجبات ولاة الأمور كما يقول ابن القيم: (**واعتناء ولاة الأمور بإلزام الرعية بإقامة الصلاة أهم من كل شيء فإنها عماد الدين وأساسه وقاعدته**)[٢].

---

(١) على سبيل المثال يقول إبراهيم محمد زين: (والسنة الثانية للسلطة في الإسلام هي أن السلطة لا تتعين إسلاميتها إلا بمجموعة من المبادئ منبثقة عن الأسس الاعتبارية السابقة الذكر، وليس كل السلطة أمر توقيفي من المشروع، لكن الصواب إن ألغينا فيه وفقاً لقضاء العصر وحاجته). راجع: «السلطة في فكر المسلمين»، لإبراهيم محمد زين ص٣١. وانظر أيضاً: «نظرية الدولة وآداب الإسلام»، لد. سمير عالية ص١٧. و«السياسة الشرعية» لعبد الوهاب خلاف ص٢٤. و«تطور الفكر السياسي في الإسلام» د. فتحية النبرواي ومحمد نصر ص٢٧. و«الوسيط في النظم الإسلامية» د. القطب محمد القطب طبلية ص٣٦. و«الخلافة الإسلامية» محمد سعيد العشماوي ص١٩.

(٢) «الطرق الحكمية» ص ٢٣٩ وكلام ابن القيم المذكور شبيه بكلام ابن تيمية حيث يقول: (المهم في هذا الباب معرفة الأصلح وذلك إنما يفهم بمعرفة مقصود الولاية . . . وكان النبي ﷺ إذا بعث أميراً على حرب كان هو الذي يؤمره للصلاة بأصحابه، وكذلك إذا =

إذن فأهم واجب سياسي على ولاة الأمور في تصورهما هو إقامة الصلاة، بينما عند الباحثين المعاصرين فإن الشورى هي أهم واجب على ولاة الأمور.

وإذا كنا قد نقلنا ما يبين تأثر ابن القيم بابن تيمية في هذه الناحية، فجدير بالذكر أن نبين نتيجة تأثير ابن تيمية على محمد بن عبد الوهاب فإن ابن عبد الوهاب نقل قول ابن تيمية في الولاية أثناء تلخيصه لأقواله فقال: (**جميع الولايات مقصودها أن يكون الدين كله لله، فإنه سبحانه إنما خلق الخلق لذلك، وذلك هو الخير والبر والتقوى ... وأخبر أنه أنزل الكتاب بالحق والميزان وأنزل الحديد ليقوم الناس بالقسط ولهذا أمر ﷺ أمته بتولية ولاة الأمور عليهم، وأمر ولاة الأمور أن يؤدوا الأمانة وأن يحكموا بالعدل وأمر بطاعتهم**)[1]. إلى آخره. والظاهر لأول وهلة أن مفهوم «الولاية» بين محمد ابن عبد الوهاب وابن تيمية واحد، ولكن في حقيقة الأمر فليس كذلك فإن بينهما فرقاً كبيراً، وذلك لو أنا قارنا بين نص كلام ابن تيمية الأصلي وبين مختصره لابن عبد الوهاب على وجه الدقة لانتهينا إلى أن ابن عبد الوهاب حذف جملاً هامة من كلام ابن تيمية في الولاية وهي: (**هذا واجب على كل مسلم قادر وهو فرض على الكفاية، يصير فرض عين على القادر الذي لم يتم به غيره، والقدرة هو السلطان والولاية، فذووا السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان بحسب قدرته. قال تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾**

= استعمل رجلاً نائباً على مدينة ... وذلك لأن أهم أمر الدين الصلاة ... فإذا أقام المتولي عماد الدين فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وهي التي تعين الناس على ما سواها من الطاعات). راجع «السياسة الشرعية»، ص٢١-٢٢.

(١) محمد بن عبد الوهاب، «مجموعة المؤلفات الكاملة» جـ٩ ص ٤٢-٤٣.

[التغابن: ١٦]. **وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**)[1] .

أي أن ابن عبد الوهاب في اختصاره لم يذكر جملتي: (**فإن مناط الوجوب هو القدرة فيجب على كل إنسان بحسب قدرته**)، و: (**جميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**)، مع أن هذا الكلام المذكور في الجملتين هو الأساس في فهم خاصية الفكر السياسي لابن تيمية كما بان معنا في الفصول السابقة، نظراً لأن مفهوم القدرة الذاتية هو مناط التكليف بالولاية عند ابن تيمية، ومن هنا اعتبر الولاية متعلقة بالراعي والرعية مع السواء، وكان هذا هو المحور التأسيسي الجديد لنظرية الولاية أو الرئاسة العامة عنده، وكذا فإن تبسيطه لمقصود الولاية الإسلامية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مفتاح فهمه للأمة حيث إن هذه هي الصفة المشتركة بين الرسول والأمة، وعلى هذا الأساس أمكن لابن تيمية أن يتصور أن الأمة ككل تلقت ولاية الرسول بدلاً من الإمام، وليس الإمام وحده هو خليفة الرسول، أي أنه استبدل الأمة بالإمام في قضية تلقي الولاية من الرسول.

ومن هنا يتضح أن إسقاط ابن عبد الوهاب لهاتين الجملتين يدل على أنه لا يدرك الوجهة النظرية أو الفلسفية لمضمون مفهوم الولاية لدى ابن تيمية على وجه الدقة.

* * *

(١) ابن تيمية، «الحسبة في الإسلام» ص ٦.

رابعا ـ خروج الحاكم عن الشريعة

من أكثر المواقف السياسية الشرعية التي اتخذها ابن تيمية، تأثيراً في الفكر السياسي بعده، موقفه من خروج الحاكم عن الشريعة .

فلم يؤثر موقفه هذا فقط في الفقهاء والمفكرين السياسيين للتيار الإسلامي، بل وفي أصحاب الفكر السياسي العملي، الذين تحولت نزعتهم الإسلامية إلى نزعة جهادية نتيجة التأثر بابن تيمية .

ولقد علمنا من قبل كيف أن ابن تيمية قد حكم بتكفير الخارجين عن الشريعة أوبعض أحكامها، حيث يقول : (**ليس لأحد أن يحكم بين أحد من خلق الله، لا بين المسلمين ولا الكفار ولا الكبار ولا الفتيان ولا رماة البندق ولا الجيش ولا الفقراء، ولا غير ذلك إلا بحكم الله ورسوله. ومن ابتغى غير ذلك تناوله قوله تعالى : ﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يقنون﴾، وقوله تعالى: ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ فيجب على المسلمين أن يحكموا الله ورسوله، في كل ما شجر بينهم ... ومن حكم بحكم البندق وشرع البندق أو غيره مما يخالف شرع الله ورسوله وحكم الله ورسوله، وهو يعلم ذلك فهو من جنس التتار الذين يقدمون حكم الياسق على حكم الله ورسوله. ومن تعمد ذلك فقد قدح في عدالته ودينه ...**)[1] .

---

(١) ابن تيمية، «مجموع فتاوى ابن تيمية » جـ ٣٥ ص ٤٠٧ .

ولقد سار رأي ابن تيمية عبر التيار السلفي ابتداء من ابن كثير، وابن القيم، وابن حجر، مروراً بابن مفلح، وابن عبد الوهاب، وأبي بطين، وابن عتيق، حتى وصل إلى الفترة المعاصرة، فأثر في عدد غير قليل من الإسلاميين، مثل محمد عبد السلام فرج، وعمر عبد الرحمن.

أما ابن كثير، فقد تناول مسألة خروج الحاكم على الشريعة في أهم كتابين له، وهما «تفسير القرآن العظيم» و«البداية والنهاية». ومع أن تفسيره يدخل في نطاق التفسير بالمأثور، فإنه قد خرج عن هذا الإطار عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون** ﴾ [المائدة: ٥٠]، حيث فسرها في إطار عصره، وهو العصر الذي كان يحكم فيه التتار، واعتبر أن حكم التتار الذي لا يلتزم بأحكام الشريعة إنما هو حكم كافر، حيث إنه يتبع سياسات وضعها كبيرهم وهو جنكيز خان في كتاب اسمه «الياسق»، وهو عبارة عن كتاب مجموع من عدة أحكام مقتبسة من اليهودية والمسيحية والإسلام، وغير ذلك، بالإضافة للاجتهادات الخاصة بجنكيز خان نفسه.

ولقد اعتبر ابن كثير أن اتباع «الياسق» دوناً عن القرآن والسنة يعتبر كفراً صريحاً، يحتم وجوب قتال أهله.. يقول: (**من فعل ذلك فهو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله، فلا يحكم سواه في كثير ولا قليل**)[1].

وهذا هو المعنى نفسه الذي يؤكده في تاريخه المشهور «البداية والنهاية» حيث يعلق على سياسة التتار بقوله: (**وفي ذلك كله مخالفة لشرائع الله المنزلة على عباده الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فمن ترك الشرع المحكم**

(١) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم» جـ ٢ ص ٦٤.

المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر. فكيف بمن تحاكم إلى الياسق وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين)[١] .

على هذا النحو كفر ابن كثير التتار لأنهم لا يتبعون الشريعة تماماً مثلما فعل ابن تيمية على النحو الذي سبق الإشارة إليه .

وينحو المنحى ذاته تلميذ مباشر آخر لابن تيمية، وهو ابن القيم، حيث كفر الحاكم الذي عطل أحكام الشريعة كلها أو بعضها، ولم يفرق بين المعطل للبعض وبين المعطل للكل، يقول تعليقاً على قوله تعالى : ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾ : (**الوعيد على نفي الحكم بالمنزل يتناول الحكم بجميعه أوبعضه**)[٢] . لقد رد على تفسير عبد العزيز الكناني الذي قال في الآية السابقة : (**إنها على ترك الحكم بجميع ما أنزل الله، ويدخل في ذلك الحكم بالتوحيد والإسلام**)[٣] . فيرفض ابن القيم هذا التفسير ويعتبره بمنأى تماماً عن الصواب، لأن الآية تتناول ترك الحكم بكل الشريعة أو بعضها .

ولابن حجر العسقلاني الرأي ذاته في فهم آية الحاكمية حيث أقر ما قاله إسماعيل القاضي في أحكام القرآن بعد أن حكى الخلاف في ذلك، وقوله يعتبر امتداداً لرأي ابن تيمية، حيث جاء فيه : (**ظاهر الآيات يدل على أن من فعل مثل ما فعلوا واخترع حكماً لزمهم من الوعيد المذكور حاكماً كان أو غيره**)[٤] .

---

(١) ابن كثير، « البداية والنهاية » جـ١٣ ص ١١٩ .

(٢) ابن القيم، «مدارج السالكين» جـ١ ص ٣٣١ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ابن حجر العسقلاني « فتح الباري » جـ١٣ ص ١٠٧ .

وفيما يتعلق بفقهاء المذاهب الأربعة اللاحقين على ابن تيمية، فلم يكن لابن تيمية تأثير إلا على فقهاء المذهب الحنبلي، ولاسيما ابن مفلح الذي نقل قول ابن تيمية في قتال أهل البغي إلى كتابه «الفروع» من أشهر كتب الفقه الحنبلي. وقد رجح ابن مفلح رأي ابن تيمية القائل بأن قتال البغاة إنما هو في حقيقة الأمر قتال فتنة، وترك القتال فيه أفضل[١]. ومن ذلك فلم يذهب ابن مفلح إلى حد قبول رأي ابن تيمية الخاص بتحويل مفهوم البغي من الخروج على الإمام إلى الخروج على الشريعة ووجوب قتال الحاكم على الشريعة. ومن هنا نجد ابن مفلح يعنون الباب الخاص بتلك المسألة بـ «باب قتال أهل البغي وهم الخارجون على الإمام بتأويل سائغ، ولهم شوكة لا جمع يسير»[٢].

وفي مطلع العصر الحديث اعتنق محمد بن عبد الوهاب فكر ابن تيمية، كما أشرنا إلى ذلك مراراً، وبطبيعة الحال أخذ رأيه الخاص بوجوب قتال الخارجين عن أحكام الشريعة. ولم نتمكن من الوقوف على نص مباشر لابن عبد الوهاب في مؤلفاته يتعلق بهذه المسألة، ولكن نقل أحد علماء نجد رأي ابن عبد الوهاب وأخذه عن ابن تيمية، وذلك العالم هو عبد الله بن عبد الرحمن أبو بطين (١٨٨٢)، فقال في: «مجموع الرسائل والمسائل النجدية»: (**قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب : من قاتلهم ليس لكونهم بغاة، وإنما قاتلهم على ترك الشرك،وإزالة المنكرات، وعلى إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، والذين قاتلهم الصديق والصحابة لأجل منع الزكاة لم يفرقوا بينهم وبين المرتدين في القتل وأخذ الأموال . قال شيخ الإسلام أبو العباس**

---

(١) ابن مفلح، «الفروع» جـ ص١٥٢ ـ ١٥٤ .

(٢) المصدر نفسه .

أحمد بن تيمية بن عبد الحليم رحمه الله تعالى : كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين وملتزمين بعض شرائعه)[١] .

ويأخذ عالم آخر من علماء نجد وهو أحمد بن عتيق رأي ابن تيمية ذاته وينقله عنه من «منهاج السنة النبوية».

ويؤكد أن من طبق شرعاً غير شرع الإسلام : (**فإنه كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله**)[٢] .

وقد تبلور موقف علماء نجد تجاه القوانين الوضعية التي أجبرتها الاستعمارية الغربية على معظم البلاد الإسلامية إلى تكفير محمد بن إبراهيم ابن عبد اللطيف آل الشيخ لها حيث إنه قال : (**إن من الكفر الأكبر المستبين تنزيل القانون اللعين منزلة ما نزل به الروح الأمين على قلب محمد ﷺ**)[٣] وأسنده إلى قول ابن كثير السالف الذكر في موضوع تكفير التتار الذين خرجوا عن شرائع الإسلام[٤] .

أما التأثير الأكبر لابن تيمية، من حيث الفعالية الحركية، والمشاركة في تشكيل وعي سياسي متميز، فتمثل أكبر ما تمثل في التيارات الإسلامية ذات المنزع الجهادي في العصر الحديث، ومن قبلها حركة الإخوان المسلمين.

فلقد أخذ أحد رواد الإخوان المسلمين الأوائل، ذات الموقف الحاسم

---

(١) أبو بطين، « مجموعة الرسائل والمسائل النجدية »، جـ٢ ص١٦٩ .

(٢) أحمد بن علي بن عتيق « مجموعة التوحيد » ص ٣٠٦-٣٠٧ .

(٣) محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ « تحكيم القوانين » دار الوطن. الرياض ١٤١١ هـ الطبعة ص٥.

(٤) انظر « المصدر السابق » ص١٢-١٣ .

الذي اتخذه ابن تيمية في تكفير الحاكم بغير الشريعة ذلك الرائد هو عبد القادر عودة، حيث عبر في لغة صريحة لا تحتمل التأويل عن رفضه للحكم بالقوانين الوضعية، واعتبر أن الحاكم بها أو ببعضها كافر، بل اعتبر أن ذلك كفر ظاهر . . . يقول: (**ومن الأمثلة الظاهرة على الكفر في عصرنا الحالي : الامتناع عن الحكم بالشريعة الإسلامية وتطبيق القوانين الوضعية بدلاً منها**)[١] .

وكفر كل أنواع الحكام الذين يتهاونون في تطبيق الشريعة أو حكم من أحكامها، مهما كان سبب هذا التهاون . واعتبر أن الحاكم بغير الشريعة كافر في السياق نفسه الذي كفر فيه الجاحد بالربوبية فمن الكفر عنده صدور قول من الشخص هو كفر بطبيعته أو يقتضي الكفر كأن يجحد الربوبية . . أو قال: إن الشريعة لم تجئ لتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والحاكمين والمحكومين، وإن أحكامها ليست واجبة التطبيق في كل الأحوال وعلى كل المسائل، أو قال: إن أحكام الشريعة كلها أو بعضها ليست أحكاماً دائمة، وإن بعضها أوكلها موقوف بزمن معين، أو قال: إن أحكام الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر، وإن غيرها من أحكام القوانين الوضعية خير منها[٢] .

وفي هذا الإطار لا يمكن أن نغفل الفكر السياسي العقائدي لسيد قطب، وتأثره الكبير بابن تيمية[٣] . لكن نظراً لأن هذه مسألة سبق تناولها، فإننا

(١) عبد القادر عودة، « التشريع الجنائي الإسلامي » جـ٢ ص٧٠٨ .

(٢) المصدر السابق، جـ٢ ص٧١٠ .

(٣) تأثر «سيد قطب» المباشر كان « بأبي الأعلى المودودي » ولا يوجد دليل على تأثره مباشرة «بابن تيمية» في قضية «الحاكمية»، كما لا يوجد دليل على تأثر « علي جريشة » «بابن تيمية»، وإنما يرجح أن يكون تأثيرات «سيد قطب» عليه أقوى، وبشكل عام فإن النبع المشترك وهو « الكتاب والسنة » يترك تشابهاً على أفكار الفقهاء والمفكرين المسلمين دون =

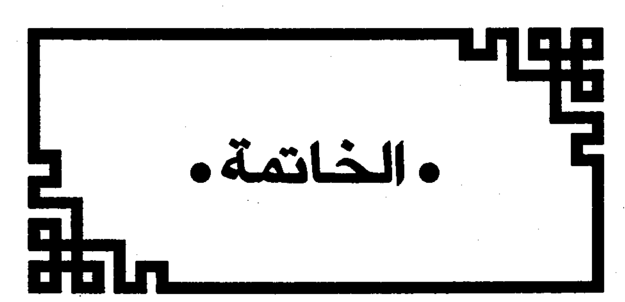
سنعرج على أحد المنتمين للإخوان والذين ما زالوا على قيد الحياة، وهو علي جريشة، الذي اعتبر أن الحكم بغير الشريعة ليس من الكفر فقط بل هو من أعظم صور الشرك يقول: (**ومن صور الشرك، الذي هو أعظم الظلم وفي مقدمتها: شرع مالم يأذن به الله ... كذلك الحكم بغير ما أنزل الله ... وصف القرآن الحاكمين به بأنهم ظالمون وفاسقون وكافرون ... وإذا انصرف الحكم إلى التشريع فإن الكفر والظلم يلتقيان ... وإذا انصرف إلى التنفيذ فإن الصور الثلاث بمعانيها المختلفة تكون واردة**)[1].

* * *

= أن يكون ذلك بالضرورة تأثيراً مباشراً من أحدهم على الآخرين، مالم توجد مؤشرات صريحة على ذلك مثل النقل المباشر خاصة لو لم يكن يجمعهم عصر واحد. ويبدو ذلك واضحاً في كتاب « الفريضة الغائبة » لمحمد عبد السلام فرج. فإنه قد نقل كثيراً من أقوال وفتاوى ابن تيمية مما يؤكد تأثره، وتأثر جماعته بفقه « ابن تيمية ».

(١) علي جريشة، « أصول الشريعة الإسلامية »، ص٩٩.





• الخاتمة •

الخاتمة

بهذا يكون قد تكشف لنا عديد من النتائج الهامة التي تمخض عنها هذا البحث. ويجدر بنا الآن في النهاية أن نجمل أهم تلك النتائج. فقد تبين أنه رغم سبق جهود أبي يوسف الفقهية في تحديد وظائف الإمامة إلا أن السؤال عن ماهية الإمامة وأسسها النظرية طرح أولاً في علم الكلام لا في علم الفقه.

وتم تأسيس الإمامة نظرياً على المستوى الفقهي بقدوم الماوردي وأبي يعلى اللذين وضعا لها تعريفاً وحددا ما هيتها وشروطها وطرق انعقادها ووظائفها. ولقد أعطى كل منهما للإمامة شكل البنية الهرمية الذي يقضي بوضع الإمام على قمة المجتمع.

والعقد الذي تحدث عنه الفقهاء من خلال اختيار أهل الحل والعقد ليس عقداً اجتماعياً على الغرار الذي تحدث عنه هوبز وروسو ولوك. وإنما عقد حكومي لأن شرعية الإمامة ذاتها تأتي من كونها خلافة للنبوة، وليس من كونها نابعة من الشعب؛ وذلك أن أهل الحل والعقد أنفسهم ليسوا من اختيار الشعب ولا يستمدون سلطتهم في الاختيار منهم.

قبل الفقهاء الشافعية والحنابلة والمالكية النتائج التي توصل إليها الماوردي وأبو يعلى بخصوص شروط الإمامة وطرق انعقادها مع إدخال بعض التعديلات على نحو تدريجي كما يتضح من تطور الفقه الإسلامي.

وكان أهم تعديل تمخض عنه هذا التطور هو اعترافهم بإمامة المتغلب

بالقهر والقوة واعتبارهم أن الاستيلاء طريقاً شرعياً ثالثاً لانعقاد الإمامة .

ولقد أصبح القهر والغلبة هو الطريق الأساسي لانعقاد الإمامة عند الأحناف المتأخرين نظراً لرضوخهم الواضح تجاه سياسة الأمر الواقع، ومن هنا فلم يعولوا كثيراً على الإجراءات الفقهية كالبيعة والاستخلاف. ولكن رغم ذلك لم يتخلوا عن التصور المثالي لانعقاد الإمامة، واعتبروا أن تحقق نظام الحكم المثالي لا يتأتى إلا إذا توفرت شروط الإمامة في الإمام الحاكم وإن كان هذا لا ينفي شرعية القهر والغلبة .

فقد كان هناك فريق ثالث لا يوليها أي اهتمام فقهي وأخرجها تماماً من النسق الفقهي العام. وتنوعت أسباب هذا الإهمال أو التجاهل بين اعتبارها من موضوعات علم الكلام أوعلم الحديث وبين الخوف من تناولها في ظل ظروف سياسة سيئة تقوم على القهر والبطش .

ولا يتميز موقف ابن تيمية عن مواقف التيارات المخالفة لأهل السنة والجماعة فحسب، بل يتميز عن موقف الفقهاء والمتكلمين من أهل السنة والجماعة أيضاً .

ولقد أدت تحليلات ابن تيمية لواقع الأمة وتاريخ ظهور الأئمة إلى نظرية الغلبة والقهر في تعيين الإمام، إذ يدل هذا التاريخ عنده على أن معظم الأئمة جاءوا نتيجة القهر والغلبة . ولم يحدث انتخاب على الطريقة الديمقراطية وفق مفهومها الحديث. وعندما حدث نوع من المبايعة، فقد كانت هذه المبايعة لاحقة على تمكن الإمام من السلطة، أي أن البيعة جاءت لتأييد أمر واقع وكتصديق عليه باستثناء حالة أو حالتين .

لكن لا يعني هذا أن الغلبة والقهر هما الجانب الوحيد في نظرية

ابـن تيـمية، بل هناك جانبان هامان هما : النص، والمبايعة . غير أن الغلبة والقـهرهـما الجانب الأهم والأكثر فعـالية، بدليل أن البيعة عنده ليست هي «بيعة أهل الحل والعقد»، كما عبر عنها بعض الفقهاء على نحو مثالي، وإنما هي « بيعة أهل الشوكة » أي ذوي القوة والسيف .

ولقد اختلف ابن تيمية عن جمهور الفقهاء حيث إنه يقول بثبوت إمامة أبي بكر بالنص[1] وليس بالاختيار، ولم يذكر أن الإمامة هي خلافة للنبوة، وذلك راجع إلى رأيه القائل بانقضاء الخلافة التي هي على منهاج النبوة مع انتهاء فترة حكم الخلفاء الراشدين. ولكن مع كون الخلافة عنده انتهت بعلي فهو يقول بوجوب وجود الرئيس في الأمة، ولا يلجأ إلى جعل (قصة اختيار أبي بكر في سقيفة بني ساعدة) أساساً يقيس عليه تأسيس نظرية الإمامة أو الرئاسة العليا، ولكنه قال بضرورة وجود رئيس للأمة على أساس جديد.

ملخصه أن ضرورة وجود الرئيس في كل مجتمع هي نتيجة طبيعية باعتبار كون الإنسان مدنياً، وذلك كما يقول أرسطو .

وعلى هذا فالرئاسة عنده ضرورة اجتماعية، ولكنها ومن جهة أخرى فإن وجود الرئاسة أمر شرعي باعتبار أن كل إنسان عليه من التكاليف والأعمال بحسب قدرته، ومن هنا فعلى ذوي السلطان ما ليس على غيرهم من ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ الذي يعتبر مدار الشريعة عليه ـ وبالتالي فإن أقدر الأمة في القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون هو الإمام الأعظم، وهذا ينبني على ما يمتلك من قدرات واقعية ذاتية، وهذا القائم في موقعية الإمامة حصل له ذلك نتيجة تملكه أكبر وأكثر القدرات في

(١) وقد رجع المؤلف عن هذا القول بعد مراجعته كتابات وأقوال شيخ الإسلام. وانظر مبحث الخلافة عند ابن تيمية في الفصل الثاني .

الأمة، هذا بالإضافة إلى كون الشرع أمر بطاعته بما ترتب عليه مضاعفة قدرته وسلطاته نتيجة تعزيز الأمر الشرعي للوضع الطبيعي القائم .

ومن هنا فإن ابن تيمية لا يعتني بالبحث عن القالب الذي تنعقد به الإمامة كما فعل عامة الفقهاء، حيث إن شرعية الإمام عندهم تتعلق على صحة الانعقاد والتولي بالكيفية التي ذكروها .

أيضاً ففي تصور ابن تيمية فإن الإمامة هي إحدى الولايات أو جزء من نظام الدولة، وإن كانت هي أكبر ولاية أو أكبر جزء، ولكنه لا يعتبرها مصدراً لسائر الولايات وهذا على العكس من تصور الفقهاء للإمامة، والذي يعتبر أن الإمامة هي مصدر السلطة للنظام، أي أن سائر الولايات تتلقى شرعيتها وسلطتها عن طريقة التفويض من قبل الإمام، وعليه فالإمام هو مصدر الولايات، والرعية في الأصل مجردين من أي ولاية في تصور الفقهاء، وهذا يعني أن ابن تيمية خالف التصور الهرمي الفيضي العام الذي قامت عليه بنية الإمامة عند الفقهاء، وما هي إلا جزء منه، ولما خالف ابن تيمية الفقهاء في هذا التصور وتوابعه كان باعتبار أن الولاية عنده متعلقة بالقدرة، وعلى هذا فالولاية متوزعة بين الأمة بحسب قدراتهم، ومن هنا فقد بحثنا عن «الأمة» وتعريفها ومكانتها في فكر ابن تيمية .

ولقد كان مفهوم الأمة الحاضر في تفكير ابن تيمية ذا مضمون ديني، في حين يغيب عنه المعنى التاريخي والاجتماعي . فلم يدرس ابن تيمية مفهوم الأمة بصورة منهجية منظمة مجردة عن مفهوم الدين. وغلبة كل تصوره لها الارتباط بين الجماعة والشريعة، أو بين الأمة والدين فإن العقيدة تلعب دوراً محورياً في تشكيل الأمة وتحديد ماهيتها .

ومن هنا فإن مفهوم «الأمة» عند ابن تيمية يتوحد مع مفهوم «الملة» ومما

أكد المضمون الديني لمفهوم الأمة عند ابن تيمية أنه نظر إلى الأمة باعتبارها الوارثة للنبوة .

وفي هذا الصدد تبين الفرق الجوهري بين تصور الفقهاء وتصور ابن تيمية، إذ يعتبر الفقهاء الإمام هو خليفة الرسول ﷺ القائم بحراسة الدين والدنيا. ثم يستخلف رعاياه نيابة عنه بينما الأمة عند ابن تيمية هي الوارثة لخلافة النبي ﷺ .

ومن ثم فإن ابن تيمية يعتبر الأمة مصدر السلطة من وجهة نظر خاصة رغم أن تفكيره يسير في أفق الدين إلا أنه بعيد كل البعد عن التفكير الديموقراطي، ورغم أن نظريته السياسية تؤدي إلى القول بنظرية القهر والغلبة إلا إنه لم يقل بالاستبداد الفردي، لأن الأمة تتولى ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قاطبة وهي مقصود الولاية الإسلامية .

ومن هنا فإن الأمة مصدر من مصادر السلطة بينما السلطة في يد الحاكم في وجهة نظر الاستبدادية .

وإذا كان ابن تيمية قد قال بأن الأمة الإسلامية هي خير الأمم، فإنه لم ينظر إلى خيرية هذه الأمة على أنها ساكنة ثابتة في كل العصور، لذلك فإن هذه الخيرية تأخذ في التراجع على الدوام، لكن هذا التراجع لا ينسحب على كل طوائف الأمة، بل على كل من خالف أهل الحديث وهي الفرقة الناجية عنده. لأن هذه الطائفة ـ أي أهل الحديث ـ هي الحافظة للإسلام والرسالة عندما تغترب في الأمة .

ولا يعني هذا أن ابن تيمية من القائلين بالنزعة النخبوية لأن التعمق في دراسة هذا المفهوم أظهر أنه من السعة والمرونة بحيث ينفي أي دلالة نخبوية .

فهذا المصطلح أي أهل الحديث لا يعني الطبقة الخاصة العالمة بالحديث النبوي، وإنما يعني الخاصة والعامة على السواء بشرط التمسك بالحديث النبوي فعلاً وعملاً بقدر الإمكان. ويرفض ابن تيمية التفرقة بين الخاصة والعامة المنتمين إلى أهل الحديث أو بين المجتهد والمقلد بالمعنى الذي عليه علماء أصول الفقه، حيث إن الاجتهاد عنده واجب على كل مسلم بحسب طاقته. كما يرفض ابن تيمية النزعة النخبوية لاسيما وأنه يفتح الباب أمام مشاركة الجماهير في الذات السياسية.

وقد كشف البحث أيضاً عن السمات الواقعية للفكر السياسي عند ابن تيمية، ولكنه كشف أيضاً عن هذه الواقعية بأنه تتأصل في طوباوية دفينة، فبما أن الخلافة تستلزم نظاماً مثالياً لا يمكن تحقيقه في ضوء الظروف التاريخية المعاصرة له، فلابد من العيش ـ في انتظار تحققها ـ داخل دولة شرعية أي دولة تطبق السياسة الشرعية .

ومن هنا نجد أن ابن تيمية يوجز الحديث عن الخلافة، ويطنب في السياسة الشرعية لأن مجرد التحليل العقلي يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة. وهذا الأمر لا يمكن أن يحدث وفق الشروط التاريخية القائمة آنذاك.

ومن ثم فالحل المتاح هو محاولة إصلاح الدولة أو السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية .

والسياسة الشرعية هي السياسة المتطابقة مع القرآن والسنة لأن هناك سياسة غير شرعية، وهي التي تطبق شريعة غير شريعة القرآن والسنة، إذ إن هناك أنواعاً أخرى من الشرائع، مثل الشريعة المؤولة، والشريعة المبدلة، والشريعة بمعنى حكم الحاكم .

وإذا كان الفقهاء تحدثوا عن السياسة بوصفها متمحورة حول محور «الإمامة»، فإن ابن تيمية قد تحدث عنها بوصفها متمحورة حول محور «الشريعة المنزلة». ومن هذه الزاوية رأينا كيف يترتب على موقف ابن تيمية إزالة أي فوارق بين الإمام والجماهير فيما يتعلق بالشريعة، إذ إن الجميع أمامها وأمام الالتزام بها سواء.

ولقد ركز ابن تيمية على المقصود الكلي للسلطة. ومن ثم اتسم موقفه بالاستقلالية والتميز عن غيره من الفقهاء، الذين ركزوا في تحليلاتهم على تحقيق النظام الحاكم في معظم الأحيان.

لكن من جهة أخرى نرى «صمتاً» من ابن تيمية عن مبدأ الشورى في «السياسة الشرعية»، وإن كان مؤدى حريته في كتبه الأخرى لا سيما تلك التي تحدث فيها عن الأمة، لا بد أن يفضي إلى مبدأ الشورى، لكن على مستوى ما ينبغي أن يكون، لا مستوى الأمر الواقع الذي انتهت تحليلات ابن تيمية بشأنه إلى نظرية «القهر والغلبة».

والسياسة الشرعية عند ابن تيمية ليست منفصلة عن العقيدة، إذ إنها تقوم على مبدأ «الحاكمية لله»، ومن ثم فهي ذات اتصال وثيق بنظرية التوحيد. ولذا فقد حكم ابن تيمية بوجوب قتال كل من لا يتبع الشريعة في سياسة الدولة، الأمر الذي يوضح الأهمية القصوى للسياسة الشرعية في تفكير ابن تيمية السياسي. ولقد اعتبر ابن تيمية السياسة الاقتصادية جزءاً لا يتجزأ من السياسة، وقدم نظرية متكاملة بخصوص مصادر الأموال في الدولة وكيفية توزيعها واستغلالها وحدود سلطة الحاكم في هذا الشأن.

أما سياسة العقوبات فقد نظر إليها ابن تيمية بوصفها قائمة على مبدأ الردع، ويجب تنفيذها على الجميع بصرف النظر عن أوضاعهم السياسية أو

الاجتماعية أو المالية. وفي هذا النطاق لم يخرج ابن تيمية عن حدود النصوص القرآنية والنبوية.

وقدم ابن تيمية فهماً جديداً لقضية الخروج على الشرعية أو قضية «البغي» التي هي عند الفقهاء تعني الخروج على الإمام، ويرى ابن تيمية أن هذا الحكم نشأ عن خلطهم بين قتال الخوارج أو الطائفة الممتنعة عن الشرائع، وبين قتال الفتنة بين المسلمين كما حدث بين علي ومعاوية، ومن خلال نقده لهذا الفهم عرض ابن تيمية محوراً جديداً هو الذي ينبغي أن يكون الفيصل في تعريف البغاة، وهو محور «الخروج على الشريعة»، وعلى هذا فإن الذي يستحق القتال هو الطائفة الممتنعة الخارجة عن شريعة من شرائع الإسلام أو كلها، وبذلك حاول ابن تيمية إعادة تأسيس قضية الشرعية للنظام الإسلامي أو النظام المنتسب للإسلام على أساس أن يكون محور السياسة هو الشريعة، وليس الإمام، عن طريقة مقارنة مفهوم الخروج على الإمام بمفهوم الخروج على الشريعة.

وفي الفصل الأخير تمت دراسة أثر ابن تيمية في الفكر السياسي اللاحق عليه، وملامح صورته في ذهن الباحثين المعاصرين في الفكر السياسي الإسلامي ومدى اقتراب أو بعد هذه الصورة عن ابن تيمية الحقيقي.

وكان من أخص الخصائص التي توصل إليها هذا الفصل هو الوجه الأيديولوجي لنظرية توحيد الإلهية عند ابن تيمية. وكشف أنها مرت في تأثيرها على المفكرين اللاحقين على ابن تيمية بثلاث مراحل أخذت في كل منها الصيغة المعبرة عن حاجات العصر ومشكلاته حتى تحولت في المرحلة الأخيرة من نظرية في الشعائر التعبدية إلى أيدولوجية سياسية ذات طابع جهادي.

ولقد عبر عن المرحلة الأولى ابن أبي العز الحنفي في كتابه «شرح العقيدة الطحاوية» الذي اتخذ فيه موقفاً نقدياً من علم الكلام رغم أن كتابه نفسه جاء حاملاً للروح الكلامية ويكشف هذا الكتاب عن تأثر كبير بأفكار ابن تيمية بلغ حد المسايرة في أسلوب التعبير. فقد كان يتخذ ابن أبي العز من ابن تيمية مرجعية كاملة في بيان العقائد السنية .

واتخذ التأثر بابن تيمية منحى جديداً في المرحلة الثانية التي تعتبر محمد ابن عبدا لوهاب أبرز ممثليها. وقد تأثر ابن عبد الوهاب بجانب هام من جوانب فكر ابن تيمية. ذلك الجانب الذي يكافح الشرك في العبادات وممارسة الشعائر والطقوس وأهمل الجانب الكلامي عند ابن تيمية الذي تأثر به ابن أبي العز الحنفي في المرحلة الأولى، وجاء تأثر ابن عبد الوهاب بذلك الجانب نتيجة الاستجابة لحاجات العصر وطبيعة البيئة حيث كانت مظاهر الشرك في التعبد سائدة في كل أنحاء الجزيرة العربية .

وفي المرحلة الثالثة التي تواكب العصر الحديث أخذت نظرية التوحيد عند سيد قطب بعداً سياسياً واضحاً. بل اصطبغت في كل جوانبها بالصبغة السياسية حيث تحولت من نظرية تكافح الشرك في التعبد إلى نظرية في الحاكمية السياسية .

وعند تناول مشكلة أساس الإمارة وموقف ابن تيمية منها تبين عدم مصداقية الصورة التي لونها عنه الباحثون المحدثون إذ إنهم فهموا ابن تيمية في إطار الفقه السياسي السني عند الماوردي وأبي يعلى وغيرهم ولم يدركوا موقفه المتميز بسبب عدم نظرهم إلى بنية فكره ككل وعدم وقوفهم عند مفهوم القدرة الذي تتأسس عليه نظرية الولاية عند ابن تيمية. وكشف أن رئاسة الدولة عنده ليس هو الإمامة ولكنها الإمارة أوالولاية . الأمر الذي

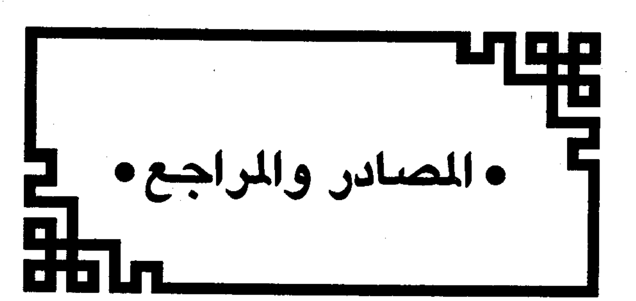
كان له أكبر الأثر على ابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب، لكن هذا الأخير لم يدرك الوجهة النظرية أو الفلسفية لنظرية الولاية عند ابن تيمية على وجه الدقة.

ويعتبر موقف ابن تيمية من خروج الحاكم عن الشريعة من أكثر المواقف السياسية الشرعية أثراً في الفكر السياسي الإسلامي اللاحق عليه، ليس فقط على المستوى الفقهي، ولكنه على المستوى العملي ذي التوجه الجهادي أيضاً، كما يتضح ذلك من التيارات الجهادية المعاصرة التي تتخذ من ابن تيمية مرجعية أولى في هذا الصدد .

وأخيراً، أرجو أن يكون لرسالتي المتواضعة هذه مساهمة في جهود الإخوة المخلصين العاملين في سبيل إعادة الخلافة الإسلامية .

وأسأل الله تعالى مغفرة وعفواً لجميع ذنوبنا وخطايانا إنه غفور رحيم، كما أني أدعوه لنصرة الحق وأهله على الباطل وهو على كل شيء قدير، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

* * *



• المصادر والمراجع •



قائمة المصادر والمراجع

(١) مؤلفات ابن تيمية :

(أ) مؤلفاته السياسية .

(ب) مؤلفاته العامة .

(٢) المصادر القديمة :

(أ) القرآن الكريم وكتب السنة .

(ب) كتب الفقه السني :

(١) كتب الفقه الشافعي .

(٢) كتب الفقه الحنبلي .

(٣) كتب الفقه المالكي .

(٤) كتب الفقه الحنفي .

(جـ) كتب أصول الدين وغيرها .

(٣) المراجع الحديثة :

(أ) الدراسات عن ابن تيمية .

(ب) كتب الفكر السياسي الإسلامي الحديث ودراساته وغيرها .

(٤) المراجع الأجنبية :

(أ) الدراسات عن ابن تيمية .

(ب) الدراسات عن السياسة الإسلامية وغيرها .

(ا) مؤلفات ابن تيمية

(أ) مؤلفاته السياسية :

١- « الحسبة في الإسلام ».

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠ هـ .

٢ - « الخلافة والملك ».

مكتبة المنار، الأردن الزرقاء، الطبعة الأولى ١٩٨٨ .

٣ - « رسالة إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار ».

دار الكتاب الجديد، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٦ .

٤ - « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ».

دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٨٣ .

٥ - « منهاج السنة النبوية (٤ أجزاء في مجلدين) ».

دار الكتب العلمية، بيروت د. ت .

* * *

(ب) مؤلفات ابن تيمية العامة :

١ - « أحكام الصيام » .

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ.

٢ - « أحكام العصاة المؤمنين » .

دار الكلمة الطيبة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٠م .

٣ - « الآداب الشرعية من هدي خير البرية » .

دار الصديق، الجبيل، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى .

٤ - « الاستقامة (جزءان)» .

مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

٥ - « أسرار الأحكام وفوائد سورة الكافرون » .

دار الصحابة للتراث، القاهرة، د.ت. .

٦ - « إشارات لطيفة » .

جمعها وقدم لها محمد العبدة .

دار الهدى، الرياض، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، الطبعة الثالثة .

٧ - « الإكليل في المتشابه والتأويل » .

مكتبة أنصار السنة المحمدية، القاهرة، د.ت. .

٨ - « الإلمام بحكم القراءة خلف الإمام » .

مكتبة التوعية الإسلامية، الجيزة، د.ت. .

٩ - « أمراض القلوب وشفاؤها ».

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ .

١٠- « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ».

مكتبة الإيمان، القاهرة، د.ت. .

١١- « الإيمان ».

المكتبة الإسلامية، القاهرة، ١٣٩٢هـ .

١٢- « بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد ».

مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٣- « تفسير سورة النور ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

١٤- « التفسير الكبير ».

تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة (٧ أجزاء).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

١٥- « جامع الرسائل ». : (جزءان).

مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

١٦- « جواب أهل العلم والإيمان ».

المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٥هـ .

١٧- « الجواب الباهر في زوار المقابر ».

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠١هـ .

١٨- « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » .

جزءان في ٤ مجلدات، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٥٢م .

١٩- « الحسنة والسيئة» .

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

٢٠- « حقوق آل البيت » .

دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. .

٢١- « حكم السماع » .

مكتبة المنار، الأردن، ١٩٨٨، الطبعة الأولى .

٢٢- « دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية » .

(٦ أجزاء في ٣مجلدات)، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، بيروت، ١٩٨٤م .

٢٣- « رسالة إلى السلطان والملك » .

دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٦ .

٢٤- « الرسالة الأكملية » .

مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

٢٥- « الرسالة التدمرية » .

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٧هـ .

٢٦- « رسالة في القلب » .

دار ابن الجوزي، الدمام - الإحساء، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الطبعة الأولى.

٢٧- « الرسالة القبرصية ».

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ.

٢٨- « الرسالة المدنية ».

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٩٧ هـ.

٢٩- « الرسالة المكية ».

عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

٣٠- « رفع الملام عن الأئمة الأعلام ».

دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٤م.

٣١- « الزهد والورع والعبادة ».

مكتبة المنار - الزرقاء، ١٩٨٧.

٣٢- « الزيارة ».

دار السلام، القاهرة، د.ت..

٣٣- « السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ».

دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

٣٤- « شرح حديث أبي ذر ».

مكتبة الفرقان، القاهرة، د.ت..

٣٥- « شرح حديث النزول ».

المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

٣٦- « الصارم المسلول على شاتم الرسول ».

دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت..

٣٧- « الصوفية والفقراء ».

مكتبة المدني، جدة، د.ت..

٣٨- « العبودية ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.

٣٩- « علم الحديث ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

٤٠- « فتاوى النساء ».

دار الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، الطبعة الأولى.

٤١- « الفتوى الحموية الكبرى ».

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٧ هـ.

٤٢- « فتاوى الخمر والمخدرات ».

الكوثر، القاهرة، د.ت..

٤٣- « الفتاوى الكبرى ».

(٥ أجزاء)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٦٥.

٤٤- « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

٤٥- « فقه الطهارة ».

دار الكتاب اللبناني، لبنان ـ دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٤٦- « فقه الكتاب والسنة ورفع الحرج عن الأمة ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.

٤٧- « القواعد النورانية الفقهية ».

مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م، الطبعة الثانية.

٤٨- « قاعدة في جمع كلمة المسلمين ».

مكتبة المنار، الأردن ـ الزرقاء، ١٩٨٨.

٤٩- « قواعد الأديان ».

دار الرياض ـ الرياض، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م، الطبعة الأولى.

٥٠- « الكلام على حقيقة الإسلام والإيمان ».

شركة العبيكان، الرياض، ١٩٨٨م.

٥١- « كتاب الرد على المنطقيين ».

دار الباز، مكة، د.ت..

٥٢- « مجموعة الرسائل الكبرى ». : (جزءان).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

٥٣- « مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ».

(٣٧ جزء)، مكتبة ابن تيمية، الجيزة، د.ت..

٥٤- « مختصر فتاوى ابن تيمية ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

٥٥- « المعجزة وكرامات الأولياء ».

دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. .

٥٦- « مقدمة في أصول التفسير ».

دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت. .

* * *

(٢) المصادر القديمة :

(أ) القرآن الكريم وكتب الحديث :

تفسير القرآن :

الطبري (٣١٠ هـ).

« جامع البيان ». (٣٠ جزءاً).

دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠، الطبعة الرابعة.

كتب الحديث :

١- « سنن ابن ماجه ».

(جزءان) . ابن ماجه القزويني.

الكتبة العلمية، بيروت، د.ت..

٢- « سنن أبي داود ».

(٤ أجزاء في مجلدين)، أبو داود.

دار الفكر، بيروت، د.ت..

٣- « سنن النسائي ».

(بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي).

(٨ أجزاء في ٤ مجلدات).

دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت..

٤- « صحيح البخاري ».

(٩ أجزاء في ٣ مجلدات)، محمد بن إسماعيل البخاري.

دار الجيل، بيروت، د.ت..

٥- « صحيح الترمذي ».

(بشرح الإمام ابن العربي المالكي).

(١٣ جزء في ٧ مجلدات).

دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت..

٦- « صحيح مسلم ».

(٦ أجزاء)، مسلم بن الحجاج النيسابوري.

الريان للتراث، القاهرة، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧م.

* * *

(ب) كتب الفقه السني :

(أ) كتب الفقه الشافعي :

* ابن حجر الهيثمي . . . أحمد (٩٧٤).

١- « تحفة المحتاج شرح المنهاج » في حواشي الشرواني وابن قاسم (١٠ أجزاء).

دار الفكر، بيروت، د. ت. .

٢- « الفتاوى الكبرى الفقهية لابن حجر الهيثمي » (٤ أجزاء).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣ .

٣- « فتح الجواد بشرح الإرشاد » (جزءان).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٨١ .

* ابن المقري اليمني . . . شرف الدين إسماعيل بن أبي بكر (٨٣٧).

٤- « روض الطالب » في شرح « روض المطالب » (٤ أجزاء).

المكتبة الإسلامية، د. ت. .

٥- « الإرشاد في فتح الجواد شرح الإرشاد » (جزءان).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٨١ .

* ابن الملقن . . أبو حفص سراج الدين عمر بن علي السراج الأنصاري المصري الشافعي (٨٠٤).

٦- « التذكرة في المذهب الشافعي ».

دار المنار، جدة، ١٩٩٠، الطبعة الأولى.

* أبو إسحاق الشيرازي الفيروزبادي. . إبراهيم بن علي يوسف (٤٧٦).

٧- « التنبيه في الفقه على مذهب الإمام الشافعي ».

مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة د. ت. .

٨- « المهذب في فقه الإمام الشافعي ».

دار الفكري، د. ت. .

* أبو بكر السيد محمد شطا الدمياطي (١٣١٠).

٩- « حاشية إعانة الطالبين على ألفاظ فتح المعين » (٤ أجزاء).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨.

* أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا الرازي (٣٩٥).

١٠- « حلية الفقهاء ».

الشركة المتحدة للتوزيع، ١٩٨٣.

* أبو شجاع أحمد بن الحسين بن أحمد الأصفهاني (٤٨٨).

١١- « متن الغاية والتقريب ».

مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، د. ت. .

* أبو العباس أحمد الرملي الأنصاري (٩٧١).

١٢- « حاشية أسنى المطالب » (٤ أجزاء).

المكتبة الإسلامية، د. ت. .

* أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الأنصاري الشعراني (٩٧٣).

١٣- « الميزان الكبرى ».

دار الفكر (جزءان) في مجلد واحد، الطبعة الأولى، د.ت..

* أحمد بن حجازي الفشني (٩٧٨).

١٤- « مواهب الصمد في حل ألفاظ الزبد ».

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٣٨.

* أحمد بن رسلان الشافعي (٨٤٤).

١٥- « متن الزبد في علم الفقه على مذهب الإمام الشافعي ».

مكتبة الثقافة، مكة، ١٩٨٤.

* أحمد عيسى عاشور (١٤١١).

١٦- « الفقه الميسر » (جزءان).

مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت..

* أحمد بن قاسم العبادي (قرن ١١).

١٧- « حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج بشرح المنهاج » (١٠أجزاء).

دار الفكر، بيروت، د.ت..

* أحمد المغربي الرشيدي (١٠٩٦).

١٨- « حاشية » في « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » (٨ أجزاء).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧.

* أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين).

١٩- « الغياثي » أو « غياث الأمم في التياث الظلم ».

مطبعة نهضة مصر، مصر، ١٤٠١..

* أبو يحيى الأنصاري . . . زين الملة الشافعي زكريا الأنصاري (٩٢٥).

٢٠- « أسنى المطالب في شرح روض الطالب » (٤ أجزاء).

المكتبة الإسلامية، د.ت..

٢١- «تحفة الطلاب شرح تحرير تنقيح اللباب » في «حاشية الشرقاوي».

دار المعرفة، بيروت، د.ت..

٢٢- « فتح الوهاب شرح منهاج الطلاب» في «الجمل على شرح المنهاج».

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* بدر الدين بن جماعة.

٢٣- « تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام ».

مجلة.

* برهان الدين إبراهيم البرماوي (١١٦٠).

٢٤- « حاشية على شرح الغاية ».

المطبعة الأزهرية المصرية، القاهرة، ١٣٢٤ هـ.

* تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الحصني الدمشقي (٨٢٩).

٢٥- « كفاية الأخيار في حل ألفاظ غاية الاختصار» (جزءان في مجلد).

مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧.

* جلال الدين المحلي (٨٦٤).

٢٦- « كنز الراغبين في شرح منهاج الطالبين » في « قليوبي وعميرة» (٤أجزاء).

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت..

* الحاج إبراهيم.

٢٧- «حواشي الأنوار لأعمال الأبرار » في « الأنوار لأعمال الأبرار» (جزءان).

مطبعة المدني، القاهرة ١٣٨٩ هـ ـ ١٩٦٩.

* زين الدين المليباري (كان حياً ٩٩٣ هـ).

٢٨- « فتح المعين بشرح قرة العين ».

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت..

٢٩- « قرة العين » في « فتح المعين بشرح قرة العين ».

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت..

* سليمان البجيرمي (١٢٢١).

٣٠- « شرح البجيرمي الحبيب على شرح الخطيب » = «بجيرمي علي الخطيب» (٤ أجزاء).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥١.

٣١- « حاشية البجيرمي على المنهاج » = « التجريد لنفع العبيد» (٤أجزاء).

مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٠.

* سليمان الجمل (١٢٠٤).

٣٢- « الجمل على شرح المنهاج » (٥ أجزاء).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* السيد علوي بن السيد أحمد السقاف (١٣٣٥).

٣٣- « حاشية ترشيح المستفيدين بتوشيح فتح المعين على فتح المعين ».

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت..

* السيد عمر بركات ابن المرحوم السيد بركات (كان حياً ١٢٩٥).

٣٤- « فيض الإله المالك في حل ألفاظ عمدة السالك وعدة الناسك» (جزءان في مجلد).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٣.

* سيف الدين أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال (٥٠٧).

٣٥- « حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء » (٨أجزاء).

دار الباز، مكة، ١٩٨٨.

* شمس الدين محمد بن أحمد الرملي الأنصاري (١٠٠٤).

٣٦- « غاية البيان شرح زبد ابن رسلان ».

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت..

٣٧- « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » (٨ أجزاء).

* شهاب الدين أبو العباس أحمد بن النقيب المصري (٧٦٩).

٣٨- « عمدة السالك وعدة الناسك ».

مكتبة الغزالي، دمشق، ١٩٨٥، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت ١٩٨٥.

* شهاب الدين القليوبي (١٠٦٩).

٣٩- « قليوبي وعميرة » (٤ أجزاء).

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت..

* الشيخ محمد الزهري الغمرواي (قرن ١٤).

٤٠- « أنوار السالك شرح عمدة السالك وعدة الناسك ».

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٨.

* عبد الحميد الشرواني (قرن ١٢ أو ١٣).

٤١- « حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج بشرح المنهاج » (١٠ أجزاء).

دار الفكر، بيروت، د.ت..

* عبد الرحمن بن محمد بن حسين بن عمر باعلوي (١٢٨٣).

٤٢- « بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة المتأخرين».

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٢.

* عبد الكريم الرافعي (٦٢٣).

٤٣- « فتح العزيز شرح كتاب الوجيز ».

مخطوط تحت رقم (٧٦٧) ٥٧٢٦ بالمكتبة الأزهرية.

* عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي (١٢٢٧).

٤٤- « حاشية الشرقاوي » (جزءان).

دار المعرفة، بيروت، د.ت..

* عبد الله بن الشيخ حسن الحسن الكوهجي (ولد ١٣١٨).

٤٥- « زاد المحتاج بشرح المنهاج » (٤ أجزاء).

منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ت..

* علي الشبراملي (١٠٨٧).

٤٦- « حاشية » في « نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج » (٨ أجزاء).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧.

* عميرة = البرلسي (٩٥٧).

٤٧- « قليوبي وعميرة » (٤ أجزاء).

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت..

* الماوردي... أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (٤٥٠).

٤٨- « الأحكام السلطانية والولايات الدينية ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٤٩- « كتاب قتال أهل البغي من الحاوي الكبير ».

مطبعة المدني، القاهرة، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

* محمد بن أحمد الشربيني الخطيب (١٩٧٧).

٥٠- « الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ».

محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت..

* محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤).

٥١- «الأم» (٨ أجزاء في ٤ مجلدات).

دار المعرفة، بيروت، د.ت..

* محمد الإنبابي (١٣١٣).

٥٢- «تقارير حاشية البرماوي شرح على الغاية».

المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٣٢٤هـ.

* محمد الزهري الغمرواي (قرن ١٤).

٥٣- «السراج الوهاج شرح على متن المنهاج».

دار المعرفة، بيروت، د.ت..

* محمد الشربيني (٩٧٧).

٥٤- «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج» (٤ أجزاء).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨.

* محيمد بن القاسم الغزي (٩١٨).

٥٥- «شرح ابن قاسم المسمى فتح القريب المجيب» في «حاشية البرماوي على شرح الغاية».

محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت..

* المزني (٢٦٤).

٥٦- «مختصر المزني» في «الأم».

دار المعرفة، بيروت، د.ت..

* د. مصطفى الحسن، د. المصطفى البغا، على الشريجي.

٥٧- « الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي » (٨ أجزاء).

تم طبعهم من (١٩٨٧ ـ ١٩٨٩) دار القلم، دمشق.

* « النووي » الإمام يحيى بن شرف أبو زكريا (٦٧٦).

٥٨- « روضة الطالبين وعمدة المفتين » (١٢ جزء).

المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، (١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥م).

٥٩- « المجموع شرح المهذب » (١٠ جزء).

دار الفكر، بيروت، د.ت..

٦٠- «منهاج الطالبين وعمدة المفتين » في « فقه مذهب الإمام الشافعي».

مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، د.ت..

* يوسف الأردبيلي (٧٧٦ أو ٧٧٩).

٦١- « الأنوار لأعمال الأبرار في فقه الإمام الشافعي » (جزءان).

مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.

* * *

(٣) كتب الفقه الحنبلي :

* إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان (١٣٥٣) .

١ - « منار السبيل في شرح الدليل » (جزءان) .

مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٥ .

* ابن قدامة . . موفق الدين عبد الله.

٢ - « عمدة الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل » .

مطبعة المدنيْ، القاهرة، د.ت. .

٣ - « الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل » (٤ أجزاء) .

المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦ .

٤ - « المقنع ».

دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. .

٥ - « المغني في شرح مختصر الخرقي » (١٠ أجزاء) .

دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤ .

* « ابن قيم الجوزية » شمس الدين محمد بن أبي بكر (٧٥٠) .

٦ - « أحكام أهل الذمة » (جزءان) .

دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣ .

٧ - « إعلام الموقعين عن رب العالمين » (٤ أجزاء في مجلدين) .

دار الفكر، بيروت، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .

٨ - « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية » .

دار المدني، جدة، د.ت..

* ابن مفلح (٨٨٤).

٩- « المبدع في شرح المقنع » (١٠أجزاء).

المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ١٩٨٠.

* أبو النجا.. شرف الدين موسى.

١٠- « الإقناع » في « كشاف القناع » (٦ أجزاء).

دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧.

١١- « زاد المستقنع في اختصار المقنع ».

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٠هـ.

* بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي البعلي (٧٧٧).

١٢- « كتاب الفتاوى » = « مختصر الفتاوى المصرية ».

دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

* بعض علماء نجد الأعلام.

١٣- «مجموعة الرسائل والمسائل النجدية» (٤ أجزاء في ٥ مجلدات).

دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٩هـ.

* جمال الدين يوسف بن عبد الهادي الحنبلي (٩٠٩).

١٤- « مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل » د.ت..

دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤.

* الخرقي (٣٣٤)

١٥- « مختصر الخرقي » في « المغني » (١٠ أجزاء).

دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤ .

* زيد بن محمد بن هادي المدخلي .

١٦- « الأفنان الندية شرح منظومة السبل السوية لفقه السنن المروية » (٦أجزاء).

دار علماء السلف، الإسكندرية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .

* شمس الدين عبد الرحمن بن قدامة المقدسي (٦٨٢) .

١٧- « الشرح الكبير » في « المغني » (١٠أجزاء).

دار الفكر، بيروت، ١٩٨٤ .

* شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (٧٧٢) .

١٨- « شرح الزركشي على متن مختصر الخرقي » (٧ مجلدات) .

شركة العبيكان، الرياض، ١٤١٠ ، الطبعة الأولى .

* شمس الدين المقدسي بن عبد الله بن مفلح (٣/ ٧٦٢) .

١٩- « كتاب الفروع » (٦ أجزاء) .

عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

* صالح بن إبراهيم البليهي (ولد ١٣٣١) .

٢٠- «السلسبيل في مقدمة الدليل حاشية على زاد المستقنع» (٣ أجزاء) .

مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .

* عبد الرحمن البعلي (١٩٩٢).

٢١- «كشف المخدرات والرياض المزهرات شرح أخصر المختصرات».

المطبعة السلفية، القاهرة، د.ت..

* عبدالرحمن بن محمد بن قاسم (١٣٩٢).

٢٢- « الإحكام شرح أصول الأحكام » (٤ مجلدات).

١٤٠٦، الطبعة الثانية.

* عبد الرحمن بن ناصر السعدي (١٣٧٦).

٢٣- « الفتاوى السعدية ».

مكتبة ابن تيمية، الجيزة، د.ت..

* عبد العزيز بن حمد بن ناصر بن معمر (١٢٤٤).

٢٤- « عقد الفرائد مختصر نظم أبي عبد القوي ».

المطبعة السلفية، القاهرة، د.ت..

* عبد القادر بن عمر الشيباني (١١٣٥).

٢٥- « نيل المآرب بشرح دليل الطالب ».

محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٩٥٤.

* محمد بن إبراهيم التويجري.

٢٦- « مختصر الفقه الإسلامي ».

مؤسسة دار الأصالة، الرياض، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣م.

* القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (٤٥٨).

٢٧- « الأحكام السلطانية ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٨- « المسائل الفقهية » (٣ أجزاء).

مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٥.

* عثمان أحمد النجدي (١١٠٠).

٢٩- « هداية الراغب لشرح عمدة الطالب ».

دار البشير، جدة، دار الشاهين، بيروت، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩م، الطبعة الثانية.

* مجد الدين أبو البركات (٦٥٤).

٣٠- « المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل » (جزءان).

دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت..

* محمد تقي الدين ابن شيخ الإسلام أحمد شهاب الدين بن النجار الفتوحي (٩٧٢).

٣١- « منتهى الإيرادات » في « شرح منتهى الإرادات » (٣ أجزاء).

دار الفكر، بيروت، د.ت..

* محمد الخزرمي (١٠٨٣).

٣٢- « أخصر المختصرات » في « كشف المخدرات ».

الطبعة السلفية، القاهرة، د.ت..

* محمد بن عبد الرحمن بن حسين آل إسماعيل (؟).

٣٣- « حاشية مختصر الإمام أبي قاسم الخرقي ».

مكتبة المعارف، الرياض ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، الطبعة الأولى.

* محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦).

٣٤- « مختصر الإنصاف والشرح الكبير ».

تابع القسم الثاني من «مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب»، د.ت..

* « المرداوي » . . . علي (٨٨٥).

٣٥- « الإنصاف » (١٢ جزء).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٦.

٣٦- « التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع ».

المكتبة السلفية، القاهرة، ١٤٠٦هـ.

* مرعي بن يوسف (١٠٣٣).

٣٧- « دليل الطالب على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل ».

المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٧.

* « البهوتي » . . . منصور بن يوسف بن إدريس (١٠٥١).

٣٨- « شرح منتهى الإرادات » (٣ أجزاء).

دار الفكر، بيروت، د.ت..

٣٩- « الروض المربع بشرح زاد المستقنع ».

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦.

٤٠- « كشاف القناع عن متن الإقناع ».

دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢.

٤١- « عمدة الطالب » في « هداية الراغب ».

دار البشير، جدة ـ دار الشاهين، بيروت، ١٤١٠ هـ ـ ١٩٨٩م، الطبعة الثانية.

* موسى محمد شحادة (؟).

٤٢- « منظومة الذهب المنجلي في الفقه الحنبلي مقيداً بدليل الطالب » (جزءان).

دار الفكر، دمشق، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، الطبعة الأولى.

* * *

(٣) كتب الفقه المالكي :

* ابن رشد القرطبي .

١ - « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » (جزءان) .

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م .

* ابن عبدالبر القرطبي (٤٦٣) .

٢- « الكافي في فقه أهل المدينة المالكي » .

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧ .

* أبو البركات أحمد « العدوي الدردير » (١٢٠١) .

٣- « أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك » في « بلغة السالك لأقرب المسالك » (٣ أجزاء) .

دار إحياء الكتب العربية، بيروت، د. ت. .

٤- « الشرح الكبير على مختصر خليل » في « حاشية الدسوقي » (٤أجزاء) .

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د. ت. .

* أبو بكر بن حسن الكشناوي (؟) .

٥- « أسهل المدارك » «شرح إرشاد السالك » .

دار الفكر، بيروت، د. ت. .

* أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن محمد بن خلف المصري (٩٣٩) .

٦- « كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن زيد القيرواني» (٤أجزاء في مجلد) .

محمد علي صبيح، القاهرة، د. ت. .

* أبو سعيد عبد السلام بن سعيد سحنون (٢٤٠).

٧- « المدونة الكبرى » (٦ أجزاء).

دار صادر، د. ت. .

* أبو عبد الله محمد عليش (١٢٩٩).

٨- «فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك» (جزءان).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨ .

* أبو القاسم عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الجلاب البصري (٣٧٨).

٩- « التفريع » (جزءان).

دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧ .

* أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني (٣٨٦).

١٠- « الرسالة الفقهية ».

دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

* أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٩٤).

١١- « المنتقى شرح موطأ الإمام مالك » (٧ أجزاء في ٤ مجلدات).

دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت. .

* أحمد بن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد (٥٢٠).

١٢- « فتاوى ابن رشد » (٣ أجزاء).

دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧ .

١٣- « البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة » (٢٠ جزءاً).

دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨ .

* أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنس الفاسي (٨٩٩).

١٤- « شرح الرسالة » في « شروح الرسالة ».

مطبعة الجمالية، القاهرة، ١٩١٤ .

* أحمد الصاوي (١٢٤١).

١٥- « بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك على الشرح الصغير » (٣ أجزاء) .

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت. .

* أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي (١١٢٥).

١٦- « الفواكه الدواني على رسالة القيرواني » (جزءان).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٥ .

* أحمد بن محمد بن الصديق (١٣٨٠).

١٧- « مسالك الدلالة على مسائل متن الرسالة ».

مكتبة القاهرة، القاهرة، د.ت. .

* أحمد بن يحيى الونشريني (٩١٤).

١٨- « المعيار المعرب » (١٣ جزء).

دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١ .

* برهان الدين بن فرحون (٧٩٩).

١٩- « درة الغواص في محاضرة الخواص ».

مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥ .

* خليل الجندي (٨٧٦).

٢٠- « مختصر خليل ».

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت..

* صالح عبد السميع الآبي الأزهري (؟).

٢١- « الثمر الداني في تقريب المعاني ».

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٤ .

٢٢- «جواهر الإكليل شرح العلامة خليل في مذهب الإمام مالك» (جزءان).

دار الفكر، بيروت، د.ت..

* عبد الرحمن البغدادي (٧٣٢).

٢٣- « إرشاد السالك في فقه الإمام مالك » في « أسهل مدارك شرح إرشاد السالك ».

دار الفكر، بيروت، د.ت..

* « عليش » . . . عبد الله محمد (١٢٩٩).

٢٤- « تسهيل منح الجليل » (٤ أجزاء)

د.ت..

٢٥- « شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل » (٤ أجزاء).

د. ت. .

* عبد المجيد الشيرازي الأزهري.

٢٦- « تقريب المعاني على متن الرسالة ».

دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

* عيد الوصيف محمد (؟).

٢٧- « مصباح السالك شرح نظم أسهل المسالك ».

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، د. ت. .

* عثمان بن حسنين بري الجعلي.

٢٨- « سراج السالك شرح أسهل المسالك » (جزءان في مجلد).

المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٨٨ .

* علي الصعيدي « العدوي » (١١٨٩).

٢٩- « حاشية الشيخ علي العدوي » في « الخرشي على مختصر سيدي خليل».

دار صادر، بيروت وبولاق، ١٣١٧هـ.

٣٠- « حاشية العدوى على كفاية الطالب الرباني » (جزءان).

دار المعرفة، بيروت، د. ت. .

* قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القروي (٨٣٧).

٣١- « شرح الرسالة » في « شروح الرسالة » (جزءان).

مطبعة الجمالية، القاهرة، ١٩١٤ .

* محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (٧٤١) .

٣٢- « قوانين الأحكام الشرعية وسائل الفروع الفقهية » .

دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩ .

* محمد بن حارث الخشني (٣٦١) .

٣٣- « أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك » .

الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥ .

* محمد بن حسن البناني (١١٩٤) .

٣٤- « حاشية سيدي محمد البناني » في « شرح الزرقاني » .

دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٨ .

* محمد الحطاب (٩٥٣) .

٣٥- « كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل » (٦ أجزاء) .

دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٨ .

* محمد الدسوقي (١٢٣) .

٣٦- « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » (٤ أجزاء) .

عيسى البابي الحلبي، القاهرة، د.ت. .

* محمد بن عبد الله الخرشي (١١٠١) .

٣٧- « الخرشي على مختصر سيدي خليل » (٨ أجزاء في ٤ مجلدات) .

دار صادر، بيروت وبولاق، ١٣١٧هـ.

* محمد العتبي القرطبي (٢٥٥).

٣٨- « المستخرجة الأسمعة المعروفة بالعتبية » في «البيان والتحصيل» (٢٠ جزءاً).

دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨.

* محمد محمد سعد (؟).

٣٩- « دليل السالك لمذهب الإمام مالك ».

دار الندوة، د.ت..

* محمد المواق (٨٩٧).

٤٠- « التاج والإكليل لمختصر خليل » في « كتاب مواهب الجليل » (٦أجزاء).

دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٨.

* * *

(٤) كتب الفقه الحنفي :

* أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (٧١٠).

١- « متن الكنز : كنز الدقائق في فروع الحنفية ».

محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة.

* أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (٣٢١).

٢- « مختصر الطحاوي ».

دار إحياءالعلوم، لبنان، ١٩٨٦.

* أبو الحسين علي بن الحسين بن محمد السعدي (٤٦١).

٣- « النتف في الفتوى ».

دار الفرقان، بيروت، ومؤسسة الرسالة عمان، د. ت. .

* أبو حسين محمد القدوري البغدادي (٤٣٨).

٤- « متن القدوري في الفقه على مذهب الإمام أبي حنيفة ».

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧.

* أبو سعيد محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي (١١٧٦).

٥- « حاشية الدر على الغرر ».

دار السعادة، ١٣١٠.

* « الشيباني » أبو عبد الله محمد بن الحسن (١٨٩).

٦- « الجامع الكبير ».

مكتبة دار الهداية، القاهرة، د. ت. .

٧- « كتاب الحجة على أهل المدينة » (٤ أجزاء) .

عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣ .

* أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري (٥٤٦) .

٨- « محاسن الإسلام وشرائع الإسلام » .

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٥ .

* أبو محمد علي بن زكريا المنجي (٦٨٦) .

٩- « اللباب في الجمع بين السنة والكتاب » .

دار الشروق، جدة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م (جزءان) الطبعة الأولى .

* أحمد الطحاوي (١٢٣١) .

١٠- « حاشية الطحاوي على الدر المختار » (٤ أجزاء) .

دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥ .

١١- « شرح معاني الآثار » (٤ أجزاء) .

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٤م. الطبعة الثانية .

* أحمد كامل قاسم (؟) .

١٢- « التيسير في فقه الأحناف » (الجزء الأول) .

مكتبة الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م .

* أكمل الدين محمد بن محمد بن البابرتي (٧٨٦) .

١٣- « شرح العناية على الهداية » في « فتح القدير » .

دار التراث العربي، بيروت، د.ت. .

* برهان الدين أبو حسن علي بن الجليل = المرغيناني (٥٩٣).

١٤- « الهداية » في « شرح فتح القدير » (٩ أجزاء).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* جلال الدين الخوارزمي الكرلاني (؟).

١٥- « الكفاية على الهداية، شرح بداية المبتدئ » (٦ أجزاء).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* حافظ الدين محمد بن شهاب بن البزاز الكردي (٨٢٧).

١٦- « الفتاوى البزازية » (٦ أجزاء).

دار إحياء التراث العربي، د.ت..

* حسن بن عماد بن علي الوفائي الشرنبلالي (١٠٦٩).

١٧- « غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام ».

دار السعادة، ١٣٢٩هـ.

* داماد أفندي (١٠٤٠).

١٨- « مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر » (جزءان).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* الرافعي (١٣٢٣).

١٩- « تقريرات الرافعي على حاشية ابن عابدين ».

دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٧م.

* زين العابدين ابن نجيم (٩٧٠).

٢٠- « البحر الرائق شرح كنز الدقائق » (٧ أجزاء).

دار الكتب العربية الكبرى، مصر، د.ت..

٢١- « رسائل ابن نجيم ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠، د.ت..

* سعدى حلمي (٩٤٥).

٢٢- « حاشية على العناية بشرح الهداية » في « فتح القدير » (٩ أجزاء).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* السلطان أبو المظفر محمد أورنك زيب (١١١٨).

٢٣- « الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان » (٦أجزاء).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* شمس الدين السرخسي (٤٨٣).

٢٤- « كتاب المبسوط » (٣٠ جزءاً في ١٥ مجلد).

دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦.

* السيد محمد محمد الزبيدي (١٢٠٥).

٢٥- « كتاب عقود الجواهر المنيفة » (جزءان).

مؤسسة بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م الطبعة الأولى.

* عبد الحليم (؟).

٢٦- « حاشية عبد الحليم ».

مطبعة عثمانية، القاهرة، ١٣٠٩ هـ .

* عبد الغني الدمشقي الميداني (١٢٩٨).

٢٧- « اللباب في شرح الكتاب » (٤ أجزاء في مجلدين).

المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨٠ .

* عبد القادر بن يوسف (١٠٨٥) = قدري أفندي.

٢٨- « واقعات المفتين ».

المطبعة الأميرية بولاق، ١٣٠٠ هـ.

* عبد الله بن محمود بن مودود (٦٨٣).

٢٩- « الاختيار لتقليل المختار » (٥ أجزاء في مجلدين).

دار الفكر العربي، د.ت. .

٣٠- « المختار » (٥ أجزاء في مجلدين).

دار الفكر العربي، د.ت. .

* عثمان بن علي الزيلعي (٧١٣).

٣١- « تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق » (٦ أجزاء).

مطبعة بولاق، ١٣١٣- ١٣١٥ .

* علاء الدين السمرقندي (٥٣٩).

٣٢- « تحفة الفقهاء » (٣ أجزاء).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤ .

* علاء الدين الكاساني (٥٨٧).

٣٣- « كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع » (٧ أجزاء).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦ .

* علاء الدين محمد عابدين (١٣٠٦).

٣٤- « ا لدر المنتقى في شرح الملتقى » في « مجمع الأنهر » (جزءان).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني = قاضي خان (٥٩٢).

٣٥- « الفتاوى الخانية » في « الفتاوى الهندية » (٦ أجزاء).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام (٨٦١).

٣٦- « فتح القدير للواجز الفقير » (٨ أجزاء).

دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت..

* محمد أبو السعود (كان حياً ١١٥٥)

٣٧- « فتح الله المعين على شرح الكنز » (٣ أجزاء) د.ت..

* محمد التمرتاشي (١٠٠٤).

٣٨- « تنوير الأبصار وجامع البحار » في « حاشية رد المختار على الدر المختار » (٦ أجزاء).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦ .

* محمد سيد حسن حسانين (؟).

٣٩- « التيسير في فقه الأحناف » (الجزء ا لأول).

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

* محمد الصادق قمحاوي (؟).

٤٠- « التيسير في فقه الأحناف » (الجزء الثالث والرابع).

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

* محمد بن عابدين (١٢٥٢).

٤١- « حاشية رد المختار على الدر المختار » (٦ أجزاء).

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦.

٤٢- « منحة الخالق على البحر الرائق » في البحر الرائق.

دار الكتاب العربية الكبرى، مصر (٧ أجزاء)، د.ت..

* محمد علاء الدين أفندي (١٣٠٦).

٤٣- « حاشية قرة عيون الأخبار تكملة رد المختار » (الجزء ٧، ٨) من حاشية ابن عابدين.

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦.

* محمد علاء الدين الحصكفي (١٠٨٨).

٤٤- « شرح الدر المختار ».

محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت..

* « منلا خسرو » ... محمد بن قراموز (٨٨٥).

٤٥- « الدرر الحكام في شرح غرر الأحكام » (جزءان في مجلد).

دار السعادة، ١٣٢٩ هـ.

٤٦- « غــرر الأحكام » في « الدرر الحكام في شــرح غــرر الأحكام » (جزءان في مجلد).

دار السعادة، ١٣٢٩ هـ .

* « منلا مسكين معين الدين » (٩٥٤).

٤٧- « شرح الكنز » في « فتح الله المعين » (٣ أجزاء)، د.ت. .

* * *

(جـ) كتب أصول الدين وغيرها :

* إبراهيم البيجوري (١٢٨٨).

١ - « تحقيق المقام على كفاية العوام ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، الطبعة الأولى.

٢- « شرح جوهرة التوحيد ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الطبعة الأولى.

* إبراهيم اللقاني (١٠٤١).

٣- « جوهرة التوحيد » (شرح جوهرة التوحيد).

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الطبعة الأولى.

* ابن حزم (٤٥٦).

٤- « الفصل في الملل والأهواء والنحل » (٥ مجلدات).

بيروت، د.ت..

٥- « علم الكلام ».

المكتب الثقافي، القاهرة، ١٩٨٩ ، الطبعة الأولى.

* أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥).

٦- « الاقتصاد في الاعتقاد ».

مكتبة الجندي، القاهرة، د.ت..

* أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٣٠).

٧- « الإبانة عن أصول الديانة ».

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

* أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (٤١٨).

٨- « شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ».

دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، الطبعة الثانية (جزءان).

* أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (٤٢٩).

٩- « أصول الدين ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

* ابن كثير (٧٧٤).

١٠- « البداية والنهاية » (١٤ جزءاً في ٧ مجلدات).

مكتبة المعارف، بيروت، د.ت..

* أبو منصور الماتريدي (٣٣٣).

١١- « كتاب التوحيد ».

دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

* أبو النصر الفارابي (٣٣٩).

١٢- « آراء أهل المدينة الفاضلة ».

محمد علي صبيح، القاهرة.

* إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني (٤٧٨).

١٣- « العقيدة النظامية ».

مكتبة الكلية الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، الطبعة الأولى.

١٤- « كتاب الإرشاد ».

مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٥- « لمع الأدلة ».

دار القومية، مصر، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، الطبعة الأولى.

* الحكيم الترمذي (؟).

١٦- « كتاب ختم الأولياء ».

المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥.

* سعد الدين التفتازاني (٧٩١).

١٧- « شرح العقائد النسفية ».

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، الطبعة الأولى.

١٨- « شرح المقاصد ».

عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، الطبعة الأولى. (٥أجزاء).

* سيف الدين الآمدي (٦٣١).

١٩- « غاية المرام في علم الكلام ».

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١م.

* الشهرستاني (٥٤٨).

٢٠- « الملل والنحل ».

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٦.

* الشريف المرتضى (٤٣٦).

٢١- « تنزيه الأنبياء ».

النجف، ١٩٦٠ .

* الصابوني (٤٤٩).

٢٢- « عقيدة السلف أصل الحديث ». في (مجموعة الرسائل الكمالية، في التوحيد الجزء الثالث).

مكتبة المعارف، القاهرة، د.ت..

* الطحاوي (٣٢٠).

٢٣- « عقيدة الطحاوية ». في (شرح العقيدة الطحاوية)..

دار التراث، القاهرة، د.ت..

* عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٨٥٦).

٢٤- « المواقف في علم الكلام ».

عالم الكتب، بيروت، د.ت..

* فخر الدين الرازي (٦٠٦).

٢٥- « الأربعين في أصول الدين ».

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦ .

٢٦- « أصول الدين ».

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت..

* القاضي أبو بكر الطيب الباقلاني البصري (٤٠٣).

٢٧- « الإنصاف ».

عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٨- « التمهيد ».

مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

* القاضي أبو يعلى (٤٥٨).

٢٩- « كتاب المعتمد في أصول الدين ».

دار المشرق، بيروت، د.ت..

* القاضي عبد الجبار (٤١٥).

٣٠- « شرح الأصول الخمسة ».

مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٥.

٣١- « المغني ».

القاهرة، د.ت..

* قاضي القضاة صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (٨٩٢).

٣٢- « شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ».

دار التراث، القاهرة، د.ت..

* المتولي الشافعي (٤٧٨).

٣٣- « الغنية في أصول الدين ».

مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م، الطبعة الأولى.

* محمد أمير الكردي (١٣٣٢).

٣٤- « سعادة المبتدئين ».

القاهرة، ١٣٨٨هـ -١٩٦٨م، الطبعة الرابعة.

* محمد بن علي القمي (٣٨١).

٣٥- « عيون أخبار الرضا ».

طهران، ١٣١٨هـ.

* محمد الفضالي (١٢٣٦).

٣٦- « كفاية العوام » في (تحقيق المقام).

المطبعة الأزهرية، القاهرة، ١٣٢٩هـ، الطبعة الثانية.

* * *

(٣) المراجع الحديثة

(أ) الدراسات عن ابن تيمية :

* إبراهيم خليل بركة .

١- « ابن تيمية وجهوده في التفسير » .

مكتب إسلامي، ١٩٨٤ .

* أبو الحسن علي الحسني الندوي .

٢- « الحافظ أحمد بن تيمية » .

دار القلم، الكويت، ١٩٨٣ .

* أبو بكر عبد الرزاق .

٣- « ابن تيمية وفتاوى عذاب القبر » .

المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ١٩٩٢ .

* أحمد يوسف سليمان .

٤- « الفكر الفقهي عند ابن تيمية » .

دار العلوم (رسالة مقترحة)، ١٩٧٨ .

* الإمام محمد أبو زهرة .

٥- « ابن تيمية ـ حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه » .

دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧ .

* رزق يوسف.

٦ - « نظرية المحبة عند ابن تيمية ».

دار العلوم (رسالة مقترحة)، ١٩٨٥ .

* سليم الهلالي.

٧ - « ابن تيمية المفترى عليه ».

المكتبة الإسلامية، عمان، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

* د/ سيد الجميلي.

٨ - « مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره ».

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

* صبحي عبد الحميد محمد عبد الكريم.

٩ - « ابن تيمية والقراءات ».

مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

* صبري المتولي.

١٠ - « منهاج ابن تيمية في تفسير القرآن الكريم ».

عالم الكتب، القاهرة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

* د/ صلاح الدين المنجد.

١١ - « شيخ الإسلام ابن تيمية - سيرته وأخباره عند المؤرخين ».

دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧٦ .

* الطبلاوي محمد حسين.

١٢ - « موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد » .

دار العلوم (رسالة مقترحة) ، ١٩٧٩ .

* د / الطبلاوي محمد سعد .

١٣ـ « التصوف في تراث ابن تيمية » .

الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

* عبد الرحمن الشرقاوي .

١٤ - « ابن تيمية الفقيه المعذب » .

دار الموقف العربي ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

* عبد الرحمن النحلاوي .

١٥ - « أعلام التربية في تاريخ الإسلام - ١ - ابن تيمية » .

دار الفكر ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م .

* عبد السلام هاشم حافظ .

١٦ - « الإمام ابن تيمية » .

مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م .

* عبد العزيز محمد السلمان .

١٧ - « الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية » .

شركة الشهاب ، الجزائر ، ١٩٨٨ .

* عبد الفتاح أحمد فؤاد .

١٨ - « ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي » .

دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٧ .

* د / عبد اللطيف محمد العبد.

١٩- « دراسات في فكر ابن تيمية ».

مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

* محمد خليل هراس.

٢٠- « ابن تيمية السلفي ».

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

* محمد السيد الجليند.

٢١- « الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ».

الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

* محمد السيد مرسي.

٢٢- « قضية التأويل عند ابن تيمية ».

دار العلوم (رسالة مقترحة) د. ت. .

* محمد بن صالح العثيمين.

٢٣- « تقريب التدمرية ».

دار الوطن - الرياض، ١٤١١هـ .

* محمد عبد الله عفيفي.

٢٤- « النظرية الخلقية عند ابن تيمية ».

دار العلوم (رسالة مقترحة)، ١٩٧٩ .

* محمد محمد الحاج حسن.

٢٥- « موقف ابن تيمية من الأشاعرة ».

دار العلوم (رسالة مقترحة)، ١٩٨٥ .

* محمد مهدي الإستانبولي.

٢٦- « ابن تيمية بطل الإصلاح الديني ».

المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

* محمد يعقوبي.

٢٧- « ابن تيمية والمنطق: الأصول التجريبية لنقد المنطق المثالي ».

ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٢ .

* د/ مصطفى حلمي.

٢٨- « ابن تيمية والتصوف ».

دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٢ .

* منصور محمد محمد عويس.

٢٩- « ابن تيمية ليس سلفياً ».

دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠ .

* هنري لاووست. ترجمة محمد عبد العظيم علي.

٣٠- « نظرية شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع ».

دار الأنصار، القاهرة، د.ت..

* * *

(ب) كتب الفكر السياسي الإسلامي الحديث ودراساته وغيرها:

* أبو الأعلى المودودي.

١- « المصطلحات الأربعة في القرآن ».

دار القلم، الكويت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

* أبو المعاطي أبو الفتوح.

٢- « حتمية الحل الإسلامي - تأملات في النظام السياسي ».

الأندلس، القاهرة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

* إبراهيم محمد زين.

٣- « السلطة في فكر المسلمين ».

الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

* د. أحمد الحصري.

٤- « الدولة وسياسة الحكم في الفقه الإسلامي ».

مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٧م.

* أحمد رجب.

٥- « عبود الزمر : حوارات ووثائق ».

مركز الحضارة العربية، الجيزة، ١٩٩٠.

* د/ أحمد شلبي.

٦- « السياسة في الفكر الإسلامي ».

مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٣ .

* أحمد صديق عبدالرحمن.

٧- « البيعة في النظام السياسي الإسلامي وتطبيقاتها في الحياة السياسية المعاصرة ».

مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٨م.

* أحمد محمد جمال.

٨- « عقيدة القرآن دين ودولة ».

دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، الطبعة الرابعة.

* إسماعيل البدوي.

٩- « نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم السياسية المعاصرة ».

القاهرة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٠- « معالم الشورى في الإسلام ».

دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الطبعة الأولى.

* إسماعيل الكيلاني.

١١- « فصل الدين عن الدولة ».

المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* بغالة عبد السلام، سلامى محمد يونس بدر الدين.

١٢- « نظام الحكم في الإسلام ».

قصر الكتاب، الجزائر، ١٩٩١ .

* جمال محمد المنجي .

١٣ - « الإسلام والشورى » .

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة ، د . ت . .

* د / حسن حنفي .

١٤ - « دراسات إسلامية » .

الإنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨١ .

١٥ - « دراسات فلسفية » .

الإنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

١٦ - « من العقيدة إلى الثورة » .

(المجلد الخامس : الإيمان والعمل ـ الإمامة) مكتبة مدبولي ، القاهرة ، د . ت . .

* حسن السيد بسيوني .

١٧ - « الدولة ونظام الحكم في الإسلام » .

عالم الكتب ، القاهرة ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م .

* حسين فوزي النجار .

١٨ - « الإسلام والسياسة » .

دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

١٩ - « الدولة والحكم في الإسلام » .

دار الحرية ، القاهرة ، ١٩٨٥ .

* خالد محمد خالد.

٢٠- « الدولة في الإسلام ».

دار الثابت، القاهرة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

* حسين الحاج حسن.

٢١- « النظم الإسلامية ».

المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨١م.

* د/ زكريا عبد المنعم إبراهيم الخطيب.

٢٢- « نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة ».

مطبعة السعادة، القاهرة، ١٤٠٥هـ .

* سعد صادق محمد.

٢٣- « شيخ الإسلام ابن تيمية: إمام السيف والقلم ».

دار اللواء - الرياض، ١٩٨٧ .

* سعدي أبو حبيب.

٢٤- « دراسة في منهاج الإسلام السياسي ».

مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

* د/ سمير عالية.

٢٥- « نظرية الدولة وآدابها في الإسلام ».

(أركان الدولة - دعائمها، سيادة القانون - قواعد معاملة الأفراد والأقليات والدولة) دراسة مقارنة المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

* د/ السيد أحمد فرج.

٢٦- « السلطة الإدارية والسياسة الشرعية في الدولة الإسلامية ».

دار الوفاء، القاهرة، ١٩٩٣.

* سيد قطب.

٢٧- « معالم في الطريق ».

دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

* صلاح أبو إسماعيل.

٢٨- « الشهادة ».

دار الاعتصام، القاهرة، د.ت..

* صبحي عبده سعيد.

٢٩- « السلطة والحرية في النظام الإسلامي » (دراسة مقارنة).

مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، ١٩٨٢.

٣٠- « الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي ».

(السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري)

دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٥.

* صدر الدين القبانجي.

٣١- « المذهب السياسي في الإسلام ».

دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

* صفوت منصور.

٣٢- « الإسلام والسياسة ».

بتقديم عمر التلمساني، ١٩٧٩.

* صلاح الدين بسيوني رسلان.

٣٣- « الفكر السياسي عند الماوردي ».

مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥.

* د/ عارف أبو زيد.

٣٤- « السيادة في الإسلام: بحث ومقارنة ».

مكتبة المنار، الأردن ـ الزرقاء، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م، الطبعة الأولى.

* المستشار عبد الحميد أحمد سليمان.

٣٥- « الحكومة والقضاء في الإسلام ».

مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، د. ت..

* د/ عبد الحميد متولي.

٣٦- « الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطية الغربية ».

منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٨١.

* عبد الرحمن إبراهيم الضحيان.

٣٧- « الإدارة والحكم في الإسلام: الفكر والتطبيق ».

دار العلم، جدة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م، الطبعة الثالثة.

* عبد الرزاق أحمد السنهوري.

٣٨- « فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية ».

مراجعة وتقديم وتعليقات : د / توفيق محمد الشادي .

ترجمة نظرية الخلافة الجديدة ـ نادية عبد الرزاق السنهوري .

الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩ .

* د / عبد الستار فتح الله سعيد .

٣٩- « الدولة في ظل الإسلام » .

دار التوزيع والنشر الإسلامي، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م .

* عبد القادر عبد العزيز .

٤٠- « الإمارة » .

مؤسسة دار الأرقم مصر، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م، الطبعة الأولى .

* عبد الله أبو إيثار .

٤١- « هداية الحائرين » .

دار حراء مكة، مكتبة الحرمين، الرياض، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م، الطبعة الأولى .

* عبد الله غُوشة .

٤٢- « الدولة الإسلامية دولة إنسانية » .

مطابع المؤسسة الصحفية الأردنية ـ عمان، ١٩٧٨ .

* عبد القادر عودة .

٤٣- « الإسلام وأوضاعنا السياسية » .

مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م .

* عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي.

٤٤- « الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ».

دار طيبة، الرياض، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

* عبد الله محمد جمال الدين.

٤٥- « نظام الدولة في الإسلام ».

١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

* عبدالوهاب خلاف.

٤٦- « السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية ».

دار القلم، الكويت، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

* عبد الوهاب الكيالي وآخرون.

٤٧- « موسوعة السياسة ».

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠.

* عدنان علي رضا النحوي.

٤٨- « الشورى لا الديمقراطية ».

دار الصحوة، القاهرة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

* عدنان نعمة.

٤٩- « دولة القانون في إطار الشرعية الإسلامية ».

المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٧م.

* عز الدين التميمي.

٥٠- « الشورى بين الأصالة والمعاصرة ».

دار البشير، عمان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

* علي أحمد السالوسي.

٥١- « الإمامة عند الجمهور والفرق المختلفة ».

المطبعة السلفية، القاهرة، ١٤٠٢هـ.

* علي محمد جريشة.

٥٢- « دين ودولة ».

دار البحوث العلمية، الكويت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

* علي محمد الأغا.

٥٣- « الشورى والديمقراطية ».

« بحث مقارن في الأسس والمنطلقات النظرية ».

المؤسسة الجامعية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

* عماد الدين خليل.

٥٤- « حول القيادة والسلطان في التاريخ الإسلامي ».

مكتبة النور، القاهرة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

* المستشار عمر شريف.

٥٥- « نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية » (دراسة مقارنة).

معهد الدراسات الإسلامية، القاهرة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

* عمر عبد الرحمن (١٩٤٠).

٥٦- « أصناف الحكام ».

٥٧- « كلمة حق ».

دار الاعتصام، القاهرة، د.ت..

* د / فتحي عبدالكريم.

٥٨- « الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي » (دراسة مقارنة).

مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

* د / فتحية النبراوي . محمد نصر مهنا.

٥٩- « تطور الفكر السياسي في الإسلام » (الجزء الثاني).

دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤ .

* د / فؤاد محمد الناوي.

٦٠- « موسوعة الفقه الإسلامي ونظام الحكم في الإسلام ».

دار الكتاب الجامعي، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، القاهرة، الطبعة الأولى.

* د / القطب محمد القطب طبلية.

٦١- « الوسيط في النظم الإسلامية ».

(الحلقة الثالثة : الإسلام والدولة) (الجزء الأول : الخلافة : دراسة مقارنة ومستقبلية).

دار الاتحاد العربي، القاهرة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

* د / محمد أحمد مغني، د / سامي صالح الوكيل.

٦٢- « نظرية السياسة الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية » (دراسة مقارنة).

رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر، الدوحة، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى.

* محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ.

٦٣- « تحكيم القوانين ».

دار الفرقان، القاهرة، د.ت..

* د/ محمد البهي.

٦٤- « الدين والدولة » (من توجيه القرآن الكريم).

مكتبة وهبة. القاهرة، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* د/ محمد جلال شرف.

٦٥- « نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام ».

دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٢.

* د/ محمد حلمي.

٦٦- « نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة ».

١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

* محمد رأفت.

٦٧- « رياسة الدولة في الإسلام ».

دار القاهرة، ١٩٧٥.

* محمد رشيد رضا.

٦٨- « الخلافة ».

الزهراء للإعلام، القاهرة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

* المستشار محمد سعيد العشماوي.

٦٩- « الإسلام السياسي ».

سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧.

٧٠- « الخلافة الإسلامية ».

سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠.

* محمد سلامة جبر.

٧١- « الشورى ».

دار البحوث العلمية، الكويت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

* د/ محمد صلاح محمد الصاوي.

٧٢- « الوجيز في فقه الإمامة العظمى ».

دار الهجرة، د.ت..

* محمد ضياء الدين الرئيس.

٧٣- « النظرية السياسة الإسلامية ».

دار التراث، القاهرة، ١٩٧٩.

* محمد عبد الحميد أبو زيد.

٧٤- «سلطة الحاكم في تغيير التشريع شرعاً وقانوناً» (دراسة ومقارنة).

دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٤.

* د/ محمد عبد القادر أبو فارس.

٧٥- « حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها ».

دار الفرقان، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، الطبعة الأولى.

* محمد عزيز نظمي سالم.

٧٦- « الفكر السياسي والحكم في الإسلام ».

مؤسسة شباب الجامعة، إسكندرية، د.ت..

* محمد علي مطاوع.

٧٧- « الدولة في الإسلام والنظم الحديثة » (دراسة مقارنة).

مطابع شركة أوليمبيا للدعاية، د.ت..

* محمد علي قطب.

٧٨- « نظام الإسلام السياسي ».

دار الوفاء، المنصورة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٧٩- « الدولة الإسلامية والحكومة الدينية ».

دار الوفاء، المنصورة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

* د/ محمد عمارة.

٨٠- « الإسلام وفلسفة الحكم ».

دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، ١٩٨٩.

٨١- « الإسلام والسياسة ».

دار التوزيع والنشر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٣.

٨٢- « الدين والدولة ».

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦ .

٨٣- « الفريضة الغائبة : عرض وحوار وتقديم » .

دار الوحدة، بيروت، د.ت. .

٨٤- « معركة الإسلام وأصول الحكم » .

دار الشروق، القاهرة - بيروت، ١٩٨٩ .

٨٥- « نظرية الخلافة الإسلامية » .

دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د.ت. .

* محمد فتحي عثمان .

٨٦- « من أصول الفكر السياسي الإسلامي » .

مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

* د/ محمد فاروق النبهان .

٨٧- « نظام الحكم في الإسلام » .

(دراسة تتضمن معالم النظام السياسي الإسلامي ومصادره والسلطات العامة فيه) .

مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨ .

* محمد يوسف موسى .

٨٨- « نظام الحكم في الإسلام » .

دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت. .

* د/ محمود الخالدي .

٨٩- « معالم الخلافة في الفكر الإسلامي ».

دار الجيل، بيروت، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٩٠- « البيعة في الفكر السياسي الإسلامي ».

شركة الشهاب، الجزائر، ١٩٨٩ . مكتبة الرسالة الحديثة - الأردن .

٩١- « قواعد نظام الحكم في الإسلام ».

مؤسسة الإسراء، الجزائر، ١٩٩١ .

٩٢- « نظام الشورى في الإسلام ».

شركة الشهاب، الجزائر، ١٩٨٩ . مكتبة الرسالة الحديثة - الأردن .

* محمود عبد المولى .

٩٣- « أنظمة المجتمع والدولة في الإسلام ».

الدار العربية للكتاب . تونس، ١٩٨٨ .

* د/ مصطفى حلمي .

٩٤- « نظام الخلافة في الفكر الإسلامي ».

دار الدعوة، الإسكندرية، د. ت. .

* محمد المبارك .

٩٥- « النظام الإسلامي في الحكم والإدارة ».

دار الفكر، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

* د/ مصطفى كمال وصفي .

٩٦- « مدخل النظم الإسلامية ».

عالم الكتب، القاهرة، د.ت..

* د/ مهدي فضل الله.

٩٧- « الشورى طبيعة الحاكمية في الإسلام ».

دار الأندلس، بيروت، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤م.

* نجيب الكيلاني.

٩٨- « حول الدين والدولة ».

دار النغاس، بيروت، ١٩٨٢. الطبعة الثالثة.

* نعمة الله جنينة.

٩٩- « تنظيم الجهاد هل هو البديل الإسلامي في مصر ».

دار الحرية، القاهرة، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

* د/ يحيى إسماعيل.

١٠٠- « منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم ».

دار الوفاء، المنصورة، ١٩٨٦، الطبعة الأولى.

* د/ يحيى هويدي.

١٠١- « دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ».

دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٩.

* د/ يعقوب محمد المليجي.

١٠٢- « مبدأ الشورى في الإسلام مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية ».

مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، د.ت..

* * *

(٤) المراجع الأجنبية

(أ) الدراسات عن ابن تيمية :

Abdul Azim Islahi,

1 - " Economic Concept of Ibn Taimiya ".

1988 - 1408, London.

Abu Ameenah Bilal Philips.

2 - " Ibn Taimiya's Essay on the Jinn ".

Riyadh, 1989 - 1410.

Ansari, M., Abdul Haq.

3 - " Ibn Taimiya and Sufism ".

Islamic Studies, 1985, pp. 1 - 12.

Farrukh, Omar.

4 -" Ibn Taimiya on Public and Private Law in Islam "

Beirut,1966.

Haq, Serajul.

5 - " Ibn Taimiya's Conception of Analogy and Consensus ".

Islamic Culture, 1943, pp. 77 - 87.

6 - "A Poem of Imam Ibn Taimiya on Predestination".

Journal of the Asiastic Society of Pakistan, pp.1-17.

Khan, Qamaruddin,

7 - " The Political Thought of Ibn Taimiya ".

Lahore, 1983.

Laoust, Henri,

8 - " Contribution a une etude de la metodologie canonique de Taḳi -d- Din Aḥmad bn. Taimĩya ".

Cairo, 1939.

9 - " Essai sur les doctorines sociales et politiques de Taḳi -d- Din Aḥmad bn. Taimĩya ".

Cairo, 1939.

Madjid, Nurcholish,

10 - " Ibn Taimĩya on Kalãm and Faisafa (Problem of Reason and Revelation in Islam)" (unpublished).

Chicago Univ., 1984.

Makari, Victor, E.

11 - " Ibn Taimĩyah's Ethics (Socia / Factor) ".

California, 1983.

Makdisi, George,

12 - "Ibn Taimīya : A Sufi of the Qādirīya Order",

American Journal of Arab Studies, 1973, pp.

118-129.

Mathews, Charles D.,

13- " A Muslim Iconoclast (Ibn Taimīya) on the Merit

of Jerusalem and Parestine ".

Journal of the American Oriental Society. 1936,

pp. 1-21.

Memon, Muhammad Umar

14- "Ibn Taimīya's Struggle against Popular Religion".

Hague - Paris, 1976.

Mitchel, Thomas,

15 - "Ibn Taimīya's Sharḥ on the fūtuḥ al-Ghaib of

'Abd al-Qādir al-Jīlānī'.

Hamdard Islamicus, 1981, pp. 3 - 12.

16 - " Ibn Taimīya's Critique of Falsafa ".

Hamdard Islamicus, 1983, pp. 3 - 14.

Murad, Hassan Qasim,

17 - "Ibn Taīmiya on Trial : Account of his Miḥan ".

Islamic Studies, 1979, pp. 1 - 32.

Qadir, C.A.,

18 - "An Early Islamic Critic of Aristotelian Logic:Ibn Taimiyah ".

International Philosophical Quarterly. 1968, pp. 498 - 512.

Swart, Merlin L.,

19 - "An Seventh Century (A.H.) Sunni Creed : The 'Aqida Wāsiṭīya of Ibn Taimīya",

Humaniora Islamica, 1973, pp. 91 - 131.

* * *

(ب) الدراسات عن السياسة الإسلامية وغيرها :

Dekmejian, R. Hrair,

1 - Islam in Revolution .

New York, 1985.

Lambton, Ann K.S.,

2 - State and Government in Medieval Islam .

New York, 1981.

Lewis, Bernard,

3 - The Political Language of Islam .

Chicago, 1988.

Locke, john,

4 - Two Treatises of Government .

London, 1947.

Nazih, Ayubi,

5 - Political Islam : religion and Politics in the Arab World .

London & New York, 1991.

Nemat Guenena,

6 - The Jihad An Islamic Alternative in Egypt .

Cairo, 1986.

Rosenthal, Erwin, I.J.,

7 - Political Thought in Medieval Islam .

Cambridge, 1956.

Rubin, Berry,

8 - Islamic Fundamentalism in Egyptain Politics,

London, 1990.

Shimmel, A.,

9 - Mystical Dimention of Islam,

Chapel Hill, 1975.

Watt, W. Montgomery,

10 - Islamic Political Thought .

Edinburgh, 1987.

* * *